HEINRICH ROMBACH

El hombre humanizado

Antropología estructural

Acceso Abierto

Herder

Heinrich Rombach

El hombre humanizado

Antropología estructural

Traducción de Remei Capdevila Werning

Herder

Título original: Strukturanthropologie «Der menschliche Mensch»
Traducción: Remei Capdevila Werning
Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán
Edición digital: José Toribio Barba

© 1987, 2 1993, Verlag Karl Alber GmbH, Friburgo, Múnich
2004, Herder Editorial, S.L., Barcelona
1.ª edición digital, 2015
ISBN: 978-84-254-3157-9
Herder

ÍNDICE

Introducción, de Lluís Duch

Nota de la traductora

Prólogo del autor

I. La evolución de las imágenes del hombre en Europa

1. Hombre e imagen del hombre

2. La antropología de la substancia en la concepción griega de la esencia

3. El concepto cristiano de persona como paso siguiente en la antropología de la substancia

4. Los fundamentos de la antropología del sistema y su primera expresión

a. El origen del pensamiento sistemático

b. La importancia de Descartes para la antropología del sistema

c. La Ilustración y el sistema de la sociedad

5. La antropología del sistema como teoría dialéctica de la historia

6. La teoría del sistema como paso posterior de la antropología del sistema

II. La antropología estructural

1. La situación histórica al final del pensamiento sistemático

2. La contradicción elemental de los sistemas sociales

a. El sistema sanitario

b. El sistema social

c. El sistema educativo

d. El sistema económico

e. El sistema viario

f. Las mejoras del sistema

3. La «noche»
4. El cambio radical
5. Un modelo para la antropología estructural
6. La justificación histórica de la antropología estructural
7. El paso más allá del hombre
8. El «nuevo hombre»
9. La hermética. La concreatividad
III. El fenómeno básico de la situación
A. Fuera y dentro
1. La estructura de los fenómenos básicos
2. La inevitabilidad de la situación
3. La predisposición por la situación
a. La afectación por la situación
b. El carácter anticipador de la situación
c. Sentir
d. Estar dentro
4. Permanencia y continuidad
5. Orientación y anticipación de posibilidades
B. El acercamiento
6. La estructura radial de la situación
7. La escarapela situacional
a. Implicación situacional
b. Dentro y fuera, cerca y lejos
8. La dinámica de la situación
a. El acercamiento
b. El tiempo
c. Tiempo y eternidad
d. Los estados de ánimo básicos
C. El sentido
9. Interioridad. La constitución de la subjetividad

10. La apertura de las estructuras vitales
a. Personalidad abierta
b. Permeabilidad y mediatización
c. Humor e ironía en un sentido profundo
11. Ver y entender
a. Ser visto
b. Prestigio
c. Parecer y ver
d. Inversión del principio transcendental
12. Sentido e interpretación
a. Situación como coordinación
b. Sentido
c. Interpretación y sobreformación
d. Sobreformación y personalidad
e. Explicación
f. Mediatización e idemidad
13. Lograr y fracasar
a. El devenir puro
b. Libertad
c. Estrechez de miras
d. Resentimiento
e. La escala de sentido
f. Nivel y rango
D. La identificación
14. Salto situacional e identificación
a. Errores sobre la identidad
b. La libertad de la identificación
c. El salto situacional
d. La pluralidad de las constituciones del yo
e. El yo grande y el yo pequeño

f. Análisis y terapia estructurales
g. Crítica a la teoría de la identidad
15. La estructura social de la situación
a. Auxilio y solidaridad
b. La constitución yo–nosotros
c. La interpretación elevada
16. El tiempo
a. La temporalidad de la situación
b. Distintas dimensiones temporales
c. Donación y tiempo
d. Tiempo y ser
e. ¿Panteísmo?
17. La situación más interna
a. El abismo interno
b. Ninguna identidad
c. La nada y la razón
18. La situación corporal
a. El cuerpo como situación
b. La situación como cuerpo
c. El cuerpo como interpretación
d. Cuerpo y alma
e. Encarnación
E. Las estructuras profundas y lo más externo
19. Las estructuras profundas
a. La persona corporal
b. Cuerpo terrenal
c. El animal en el hombre
d. Lo que en el fondo queremos
e. Lo inconsciente
20. La situación más externa

a. La vida universal
b. El diálogo entre mundos
IV. La fenomenología de la situación en Jaspers, Sartre y Heidegger
1. La filosofía de la situación límite en Karl Jaspers
a. Rasgos fundamentales del fenómeno de la situación
b. La situación límite
c. La situación límite del sufrimiento
d. La situación límite de la lucha
e. Crítica a Jaspers
2. El análisis situacional en Jean-Paul Sartre
a. Situación y existencia
b. Ejemplo de un análisis situacional
c. Crítica a Sartre
3. Principios para una fenomenología de la situación en Martin Heidegger
a. Resolución, aperturidad, situación
b. Crítica a Heidegger
V. El fenómeno básico del actuar
1. Actuar y situación
2. Actuar en cuanto existencial
3. Actuar y actuar básico
4. Actuar básico y actuar originario
5. Actuar básico y situación
6. La estructura simple del actuar
7. No actuar y «devenir puro»
8. Principio para una ética estructural
VI. El hombre humanizado
1. Las etapas de la egoidad
a. Identidad
b. Autenticidad

c. Idemidad
d. El «por-sí-mismo» y el «devenir puro»
e. La proximidad entre «acaecimiento» y «devenir puro»
f. Sobre la historia de la egoidad
2. El hombre más grande y la historia
a. Génesis sociales
b. El modelo de la lengua
c. El modelo del Estado nacional
d. Los «movimientos»
e. Culturas y épocas
f. El concepto auténtico de la situación, el mundo, el ser-en-los-mundos
3. El hombre social
a. Hegel
b. Feuerbach
c. Nietzsche
d. El vehículo
4. El hombre humanizado
Resumen
Registro de conceptos antropológicos básicos

INTRODUCCIÓN

Lluís Duch

Heinrich Rombach nació el 10 de junio de 1923 en Friburgo de Brisgovia. Después del bachillerato, estudió en su ciudad natal matemáticas, física y filosofía, profundizando además en historia del arte y en pedagogía. Como soldado, participó en la Segunda Guerra Mundial en las campañas de África y Rusia. En 1943, retornó a Friburgo gravemente herido. Poco tiempo después, pudo ingresar en la universidad. Se doctoró en 1949 y presentó la tesis de habilitación, que le daba acceso al ejercicio de la docencia universitaria, en 1955. Falleció el pasado 5 de febrero de 2004.

Inició sus estudios de filosofía con Martin Heidegger. Después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, cuando a Heidegger le fue retirada la *venia legendi* a causa de su colaboración con el régimen nacionalsocialista, prosiguió sus estudios bajo la dirección de Max Müller, Eugen Fink y Wilhelm Szilasi. En 1964, fue nombrado catedrático de filosofía de la universidad de Wurzburgo, en donde permaneció hasta su jubilación en 1990, rechazando en 1972 la oferta de una cátedra de filosofía en la universidad de Múnich. Desde 1969 ejerció de coeditor del *Philosophisches Jahrbuch* y en 1971 fundó con otros pensadores afines la *Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung*, de la cual fue el primer presidente y editor de la revista *Phänomenologische Forschung*. En 1980, dictó un curso en Japón y emprendió una serie de viajes a India, Egipto y África Central. Los contactos que mantuvo con culturas no occidentales (sobre todo, las asiáticas) le permitieron ahondar su pensamiento en direcciones hasta entonces inéditas, sobre todo en relación con el diálogo intercultural o «diálogo entre mundos» como él mismo decía.[1] El pensamiento de Rombach es mucho mejor conocido y apreciado en Japón y Corea (algunas de sus obras hace ya años que han sido traducidas al japonés o al coreano) que en la mayoría de los países

de Europa occidental, incluso en Alemania, en donde el eco de sus reflexiones ha sido percibido tan sólo en círculos minoritarios, a menudo al margen de la docencia filosófica convencional.[2]

En esta breve introducción nos proponemos ofrecer una aproximación muy elemental a algunos aspectos del pensamiento de Heinrich Rombach que tienen especial importancia en relación con la temática de *El hombre humanizado*, tal vez la obra que mejor expresa los contenidos fundamentales de su quehacer filosófico y sapiencial. Teniendo en cuenta el gran desconocimiento del pensamiento rombachiano en nuestro país,[3] las notas que siguen pretenden facilitar la lectura de un texto que, paradójicamente, posee al mismo tiempo un alto grado de abstracción y una exquisita maleabilidad para ser provechosa y prácticamente utilizado en campos muy diferentes como, por ejemplo, en pedagogía, historia del arte, psicología, teología y, por supuesto, en antropología. Con toda seguridad, *El hombre humanizado* es la obra de madurez de un pensador que ha sabido superar sabiamente el punto de partida inicial de su periplo intelectual y alcanzar en la praxis antropológica nuevos horizontes, en los que se funden armónicamente lo estructural y lo histórico, lo fundamental y lo contingente, el arte y la técnica.

Rombach reconoce explícitamente que se halla vinculado a la «Freiburger Schule», cuyo rumbo fue determinado por los análisis filosóficos, en algunos aspectos tan opuestos, de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Nuestro autor afirma que fue Heidegger el que le abrió los ojos filosóficos, lo cual no significa que sin más pueda ser calificado de heideggeriano. Georg Stenger mantiene la opinión de que la relación de Rombach con Heidegger es bastante similar a la que éste mantuvo con Husserl, e incluso llega a establecer un esquema gradual en el ámbito de la fenomenología, que tiene como punto de arranque una fenomenología *trascendental* (Husserl), seguida después por una fenomenología *ontológica* (Heidegger) para llegar finalmente a una fenomenología *estructural* (Rombach). Nuestro autor manifiesta: «En

mi propia fenomenología intento acoger el pensamiento [de Heidegger] y ensancharlo de tal manera que veo la «apertura del ser» (*Offenbarkeit des Seins*) no sólo en la comprensión del hombre, sino en cada una de las formas reales de los entes. Plantas, animales, conexiones de todo tipo también son autointerpretaciones del ser, las cuales se interpretan a través de rasgos fundamentales enlazados entre sí, de «estructuras fundamentales» o de «fenómenos fundamentales». Todo ser, no sólo el hombre, es un intérprete; todo lo existente consta de estructuras que, cada una por su lado, realizan determinadas formas de ser, determinadas exposiciones del ser».

De manera bastante explícita, el pensamiento de Rombach se configura como una «mistagogía del ver» (De Santis), una iniciación a la verdadera visión del corazón de las cosas, que sabe custodiar el secreto y el misterio en el mismo acto y en el mismo momento en los que las *re-conoce*. En este sentido, la filosofía rombachiana es la realización comunicativa de una experiencia que es teórica y biográfica al mismo tiempo: el ojo del hombre transforma las cosas, las cosas transforman el ojo del hombre. Por parte de Rombach, la fundación de una nueva ontología estructural pasa a través de una fenomenología y se realiza en ella; fenomenología que tiene como objetivo la *visualización* de la dinámica autogenética de lo real. Esta toma de posición implica que la filosofía no es una espectadora externa de un evento que tiene lugar al margen de su esfera, sino que se entiende como parte y dimensión integrante e integral del proceso de autodesvelamiento de lo real como *phainómenon*. No cabe la menor duda de que estas precisiones representan un paso adelante muy importante para la comprensión del fenómeno, superando en muchos aspectos los planteamientos iniciales de Husserl en los años veinte del siglo XX. El fenómeno tan sólo puede acoger y ser acogido por mediación de una estructura necesariamente co-generativa y multiperspectivística.[4] De esta manera, la filosofía se convierte en *fenomenología*, no en el sentido de una «corriente», de un «movimiento» o de una «escuela» filosófica entre otras muchas,

sino en el sentido de una forma fundamental de la conciencia contemporánea, presente, ni que sea de forma a menudo alusiva y transversalmente, en casi todos los ámbitos de la investigación y la reflexión de nuestros días.

Para la redacción de esta sucinta presentación de la obra de Rombach hemos tenido en cuenta algunas precisiones extraídas de un estudio de Oskar Köhler, el cual, según el propio Rombach, «es seguramente la exposición más completa, sutil y comprensible de mi pensamiento».[5] Además, desde nuestro punto de vista, la perspectiva adoptada por Köhler tiene la virtud de subrayar la tensión omnipresente en el pensamiento rombachiano entre lo estructural y lo histórico, entre las continuidades y los cambios, lo cual constituye también el centro neurálgico de nuestra propia propuesta antropológica. La investigación recientemente publicada por Andrea de Santis sobre la ontología de la evidencia en el pensamiento de Heinrich Rombach nos ha permitido la exploración de algunas parcelas de su obra que, con anterioridad, nos eran desconocidas.[6]

El uso que hace Rombach del adjetivo «estructural» y del sustantivo «estructura» puede dar lugar a falsas interpretaciones de su pensamiento, ya que el alcance que otorga a ambos términos difiere notablemente del que acostumbra a darle el estructuralismo lingüístico y antropológico, sobre todo de origen francés. Puede constatarse fácilmente que este término se halla presente a lo largo y ancho de la obra de nuestro autor, pero no siempre resulta fácil acotar con precisión su sentido, ya que su propio dinamismo interno dificulta enormemente el establecimiento de una definición estática del mismo. Como apunta De Santis, la estructura rombachiana sólo puede ser descrita *históricamente*, es decir, en su *devenir*, en los múltiples estadios de su constante metamorfosis. Para Rombach, el término «estructura» no indica la condicionalidad temporal de los seres, tampoco el ser atemporal ni los momentos históricos del acontecer (*Werden*), sino «el fundamento del tiempo, del ser y del acontecer». Por consiguiente, no se

trata de una concepción estática y esencialista de las estructuras, sino que, por el contrario, en el discurso rombachiano, «las estructuras tienen un nacimiento, una curva genética con un punto álgido (*akmā*) y un declive, y, además, cada una de ellas tiene un final característico, más allá del cual no puede dilatarse».

Rombach distingue entre «estructuras profundas» (*Tiefenstrukturen*), como la fe o el trabajo, y «estructuras elevadas» (*Höhenstrukturen*), como la sociabilidad o la historia. Al propio tiempo, la distinción entre ambos tipos de estructuras pone de manifiesto una correspondencia, una correlación, una cierta reciprocidad mimética, entre «profundidad» y «altura», sin la cual la «profundidad» de la fe o del trabajo no alcanzaría su propia autocomprensión o, por el contrario, la «elevación» se convertiría en una simple superestructura (*Überbau*) con un carácter más o menos ideologizado. Algo muy característico del pensamiento de Rombach es que no se propone efectuar una serie de definiciones, de acotaciones ideales del campo filosófico, sino que, como él mismo afirma, su ontología estructural «no es en realidad ontología estructural, sino exclusivamente una *interpretación* estructural», que pretende otorgar «a cada nivel [de la realidad] su verdad» de acuerdo con la gama de variaciones que experimenta, individual y colectivamente, el ser humano en su trayectoria histórica y biográfica. Resulta harto evidente que el concepto de «estructura» adoptado por nuestro autor se encuentra muy alejado de la comprensión que de ella se ha impuesto en las ciencias humanas de estas últimas décadas, cuyas características acostumbran a ser la inamovilidad, la ahistoricidad y una comprensión de la existencia humana fundamentada principalmente en lo sincrónico. En un momento de *El hombre humanizado* escribe: «Debemos dejar el futuro para el futuro. Para nosotros sólo cuenta el paso (*Schritt*) en medio del cual precisamente nos encontramos, paso que solamente podemos dar bien y con firmeza (*gut und sauber*) si conseguimos tener claro de qué estado parte y hacia qué estado nos debe conducir» (p. 99).

En realidad, esta manera de concebir la estructura da lugar a un pensamiento que se preocupa y se mueve en torno a la génesis de la propia estructura; pensamiento que, de hecho, es en sí mismo un *proceso genético*, porque se centra alrededor de la movilidad y la versatilidad de lo humano en sus variados y, a menudo, confusos procesos de humanización (y, en el peor de los casos, de deshumanización) como nota característica de la ambigua presencia del hombre en su mundo cotidiano. Eso significa plantear un modelo filosófico cuya finalidad es el establecimiento del *modus operandi* de la lógica identitaria, dinámica y genética del ser, que debería tener como resultado final la formulación de una *fenomenología de la libertad*, la cual permitiría establecer verdaderos procesos de *identificación*.[7] Éstos nada tienen que ver con una comprensión esencialista, apriorística y objetivada de la identidad: la identificación es un *a posteriori*, una respuesta circunstanciada a los retos que un determinado contexto histórico plantea al ser humano; respuesta que, necesariamente, incluye interrogantes, dudas, temores, espacios y tiempos propicios a la concreatividad. En realidad, lo que propone Rombach es una *ontología de lo creativo* (*Ontologie des Schöpferischen*) o, si se prefiere, una ontología que dé razón del nacimiento y desarrollo del mundo del ser y, aún de una manera más precisa, de *tal* ser concreto e histórico (*Sosein*).[8] No puede extrañar que el autor considere que su fenomenología estructural es, en realidad, una *fenomenología inventiva* (*inventive Phänomenologie*), que propone, en el marco de las ciencias del espíritu, una visión del hombre y del mundo basada en la fuerza autocreativa y embellecedora de la misma realidad (especialmente, la del ser humano) como *analítica profunda* (*Tiefenanalytik*). La filosofía de Rombach se delinea como una atención a la generación gratuita de las cosas, en aquel lugar y en aquel acto en los que surgen y no están mera y pasivamente presentes, sino sobre todo presentes como surgentes, como irrupciones de algo nuevo, sorprendente e, incluso, inquietante.[9] Nuestro autor, como antídoto a los esencialismos sin aliento y a las comprensiones unívocas de la realidad, desarrolla una feno-

menología cuya fuerza dinamizadora tiene los rasgos de un *vehículo* (*Fahrzeug*),[10] el cual permite el descubrimiento (la experiencia) progresivo del sentido latente y de las dimensiones hasta ahora ocultas de seres, cosas y acontecimientos. El vehículo nos permite avanzar y descubrir concreativamente –éste es el sentido del verbo *experior* (*er-fahren*)– niveles hasta ahora ocultos de nuestra propia humanidad. De hecho, la estructura rombachianamente entendida es un dinamismo inherente a todo lo creado, que, por mediación de la contraposición creadora entre interioridad y exterioridad, nos impulsa al mismo tiempo hacia lo interior y lo exterior de la realidad y, por consiguiente, también de nosotros mismos. Por eso resulta imposible «definir» la estructura: es un «algo» que, vistas las cosas *experimentalmente*, es inasible, pero que, vistas en su realidad *experiencial*, *inhabita*, por mediación de sus *mociones*, en los seres creados (especialmente, en el ser humano) y que siempre sólo puede ser determinado *a posteriori* en el choque creador e iluminador entre lo interior y lo exterior. Como apunta Georg Stenger, insistentemente, Rombach pone de relieve que acontecimientos, personas, gestos e imágenes están constantemente de paso (*unterwegs*) o, como, desde una perspectiva tal vez más personal manifestaba Rainer Maria Rilke: siempre nos encontramos *despidiéndonos*.[11]

Según Rombach, la ontología estructural es la ontología del futuro en cuanto es capaz de liberar al hombre y la realidad de las constricciones sistemáticas –tal vez, la jaula de acero a la que se refería Max Weber– en las que aún permanece secuestrado. Además, con su concurso, tiene la posibilidad de articular modelos de *co-presencia* entre los diferentes fenómenos y sujetos que constituyen el envolvente tejido de lo real. En la modernidad, ha tenido lugar una gran ruptura (*Umbruch*) teórica y práctica –detectada ya por Husserl y Heidegger– entre *sistema* y *estructura* (cf. pp. 86-97). Nuestro autor es de la opinión de que el sistema, en su «objetividad» aséptica, en su presencia atemporal y abstracta, estática, no adecuada a las dimensiones de lo individual e irrepe-

tible, ya habría agotado su capacidad y su función de hacer posible y visible lo real, y al ser humano en su interior. Todos los sistemas se han mostrado asfixiantes, genéricos, cerrados en la multiplicidad de sus posibles variaciones y, por eso mismo, inadecuados para captar las apariciones espontáneas, individuales, irrepetibles e irreducibles a algo diferente de sí mismas. Desde el punto de vista de la historia reciente, Rombach ve en la caída del sistema soviético, en los movimientos juveniles, en los feminismos, en el nacimiento de la conciencia ecológica o en la decadencia de instituciones como la Iglesia o los partidos políticos, la irrupción de dimensiones y concepciones de la realidad y de la vida que sólo pueden ser descritas y ayudadas en su desarrollo y en su afirmación por una filosofía que se inspire en la ontología estructural. En realidad, todas estas manifestaciones ponen de relieve la actual inoperancia de la idea de sistema en los diferentes ámbitos de la vida social, cultural, religiosa y política, y expresan al mismo tiempo la urgente necesidad de desarrollar una aproximación a la realidad que no sólo permita captarla y describirla, sino, sobre todo, tomar parte en ella *concreativamente*. La función de la filosofía, su *presente*, consiste en la opinión de Rombach en el acompañamiento teórico, concreativo y mayéutico de la irrupción libre e imprevisible de nuevas dimensiones de lo real en su hacerse presente y revelarse aquí y ahora. En el momento actual, no será el *universo sistemático* el que permitirá captar y salvar los fenómenos, sino el *pluriverso genético y estructural* que es lo real como tal y que permanece ante nosotros como un interlocutor paciente a la espera de preguntas y de respuestas.

Creemos que el siguiente fragmento de *El hombre humanizado* resume muy adecuadamente el fondo último del método y de la reflexión de Rombach: «En el pensamiento estructural no se trata nunca de algo definitivo (*Endgültiges*), sino siempre y sólo de ver y de vivir aquello que demuestra ser una aclaración y solución para un "instante" (*Augenblick*) en el tiempo, para un período vital o para una fase o época» (p. 76).

La concepción progresiva del aparecer, que es un proceso dinámico en el que se realizan, mediante una suerte de nacimiento contemporáneo, lo real y la filosofía, se constituye, por un lado, como una *filosofía de la imagen* (*Bildphilosophie*) y, por el otro, como una *hermética filosófica* con un trasfondo teofánico. En ambos casos, la atención fundamental se dirige a desvelar y plasmar conceptualmente aquellas actividades poéticas básicas y originarias que articulan y humanizan la *historia fundamental de la humanidad*, en las cuales y por mediación de las cuales el hombre, a nivel individual y social, instituye, en el marco de su espaciotemporalidad concreta, las diferentes formas de su vida material y espiritual.

Esta dimensión vital originaria y originante, casi prerreflexiva, que es, prioritariamente, aquélla hacia la cual la filosofía debería dirigir la atención, es el fondo común y anónimo sobre el que se perfilan, por un lado, la imagen y, por el otro, la presencia inefable de lo divino. Rombach no se limita presentar la *imagen* (*Bild*) como imagen originaria (*Ur-bild*) o como copia (*Ab-bild*), sino que propone una concepción de la imagen como una articulación dinámica, siempre *in statu nascendi*, como presencia actual y no como representación, como acontecimiento y no como dato objetivo, frío e inmovilizado.

Un término que posee gran relevancia e interés en el pensamiento filosófico y antropológico de Rombach es la *concreatividad* (*Konkreativität*). En una concisa exposición biográfico-ideológica, el autor escribe: «El resultado vital de la estructura fundamental no se obtiene ni por el sujeto ni por el hombre ni por el ente (*Dasein*), sino que acontece en la "concreatividad" con la realidad dada». La concreatividad no es una forma especial de creatividad, sino la única forma posible de vida creadora. El hombre que apuesta por ella (el *hombre nuevo*, según Rombach) se caracteriza por su capacidad para estimular la autotrascendencia de las cosas y situaciones, de tal manera que éstas puedan aportar su fuerza, aliento y creatividad a los acontecimientos y acciones

que, en cada aquí y ahora, tiene aquél entre manos. Tal como la entiende Rombach, la concreatividad permite pensar la relación entre el objeto y el sujeto no en términos de una oposición drástica y excluyente, sino más bien como un proceso de generación recíproca y de incesante interacción, que se instaura sobre un fondo común a ambos, «cooriginario», que los precede y que, de hecho, vienen a ser como dos aspectos de la misma realidad. Creemos que no es exagerado afirmar que Rombach entiende que el sujeto siempre se da en el objeto, y éste en aquél. A través de la concreatividad, el ser humano puede obtener de la realidad mucho más de lo que podría esperar a partir de sus propias expectativas y planificaciones. La misma realidad es creativa, porque en todas las cosas posee una «autotrascendencia», por cuya mediación éstas, en su ser más profundo, se identifican con lo más elevado y lo más general (cf. p. 131). La autotrascendencia de las cosas (y del ser humano) es propiamente la *hermética*, a la cual nos referiremos más adelante. Creemos que no tergiversamos el pensamiento del autor si establecemos un interesante paralelismo (o, tal vez aún mejor, complementariedad) entre la *concreatividad* y el *diálogo*. Éste, en efecto, porque tiene que ver con la *movilidad* propia de la auténtica palabra humana, también es concreativo, es decir, estimulante, dinamizador y propiciador de actitudes éticas y estéticas. En resumen: diálogo y concreatividad ponen de manifiesto que, fundamentalmente, el ser humano es un haz de relaciones, de salidas y entradas, de incesantes intercambios –a menudo, algo caóticos– entre interioridad y exterioridad.

El ser humano no es un lugar especial de la naturaleza, sino que «es sólo el lugar donde deviene de forma especial lo que sucede en la naturaleza de forma general, a saber, que las distintas formaciones de la voluntad vital de la naturaleza sólo son incentivadas y obligadas a liberar las propias fuerzas de superación (*Selbstübersteigungskräfte*) mediante su *encuentro concreativo* y justamente por esto provocan una «procedencia» (*Hervorgang*). Y toda la naturaleza es una única *procedencia*, que irrumpe en todos los

lugares» (pp. 131-132) que, de la manera que sea, atañen al ser humano.[12] Rombach cita el aforismo de Novalis: «La filosofía superior trata de las nupcias de Naturaleza y Espíritu». Seguramente nuestro autor, mediante el uso de la concreatividad como interacción entre lo humano y lo natural, desea concretar a su manera una conocida reflexión de Ernst Bloch: «la naturalización del hombre y la humanización de la naturaleza» como meta inalcanzable *in statu viae*, pero sí anticipable de alguna manera en las coordenadas de la historia (en la espaciotemporalidad) del *incipit vita nova* (Bloch), del hombre nuevo, que vive –que anhela vivir– en el cielo nuevo y en la tierra nueva.

A continuación, deseamos ofrecer esquemáticamente los contornos de un término de singular trascendencia en la obra de Rombach, que posee una estrecha vinculación con la concreatividad. Se trata de la *hermética*. Tal como la entiende el autor, la hermética no ha de confundirse con movimientos o personas que practican acciones extrañas y ocultas, tampoco con líderes que se afirman mediante lavados de cerebro o chantajes afectivos.[13] Afirma el autor: «La hermética se contrapone a la hermenéutica, aunque ambos conceptos se remonten a la misma raíz (Hermes, el dios de los intérpretes y de los parlamentarios). La hermenéutica se orienta hacia un movimiento en la "comprensión", la hermética hacia un movimiento en el "ser". La diferencia se hace clara en las dos formas de "profesor" (en Occidente) y de "maestro" (en el lejano Oriente). El profesor "enseña" a sus alumnos y les proporciona un "saber" que se adquiere "aprendiendo". El maestro "transforma" a sus discípulos y les da otro "ser", otra vida, otro yo en la autoelevación, que se alcanza "practicando" (*Üben*). En ello no ayuda "saber" alguno, sólo una "iluminación", que significa una iluminación (*Durchlichtung*) de toda la existencia. El saber se adquiere y se explica por la hermenéutica, la iluminación por la hermética. Ésta es un arte de transformación del hombre» (p. 134). Creemos que esta larga cita no sólo explicita lo que Rombach entiende por hermética, sino que,

además, establece sus límites respecto a la hermenéutica.

No puede olvidarse la proximidad que establece Rombach entre la concreatividad y la situación o, mejor aún, el *hombre situado*. A esta problemática, de indudable trascendencia en los procesos educativos, nuestro autor dedica unas páginas luminosas y repletas de interesantes sugerencias (cf. pp. 135-320), que, según nuestra opinión, constituyen el núcleo central de *El hombre humanizado*. En cualquier momento de su existencia, antes de preguntar o responder, de encontrar o de ser encontrado, de estar sano o enfermo, el hombre y la mujer concretos están *situados*. «[…] la situación es todavía más primaria que el mundo, porque siempre experimentamos el mundo sólo en situaciones. […] Ella es el amo del mundo. No es que el mundo sea el amo de la situación» (pp. 140-141). En realidad, las situaciones son sólo formas diversas de la inagotable apertura del mundo, de su capacidad de increpar, enriquecer y orientar al ser humano (cf. p. 169). Cabe señalar que no puede hablarse de la situación en general, sino, en cada momento, de *mi* o de *nuestra* situación. De hecho, la hipotética disolución de las situaciones conllevaría la real disolución del propio yo humano. Por eso afirma rotundamente: «La situación es la *forma básica de la existencia* (*Dasein*). No es un atributo, sino la portadora de todos los otros atributos» (p. 141). Por ello puede afirmarse que la «situación no es un hecho (objetivo) sino la forma básica de la existencia humana» (p. 149). Las diferentes situaciones son otras tantas perspectivas del mundo que, a través de mediaciones y lenguajes diversos, me increpan a mí directamente para que sea posible la constitución de mi propio yo, de mi autoconciencia (cf. pp. 154-155) como dato *a posteriori*, como *respuesta*. En paralelo con el análisis de la situación es interesante poner de manifiesto cómo Rombach articula las múltiples relaciones entre continuidad y cambio. «[…] de hecho, sólo existe *una* situación que está en *transformación*. Todas las situaciones de una existencia se pueden entender como la modificación de una sola situación. Y esto lo llamamos "nuestra vida"» (p. 149). Lo mismo puede señalarse de la tensión constante

entre *interioridad* y *exterioridad*. En el ser humano, la interpretación de lo exterior es el irrenunciable constituyente de su propia interioridad (cf. pp. 65, 151-152, 155-165). En última instancia, «la interioridad [del ser humano] resulta de relaciones interpretativas (*Interpretationsverhältnisse*). Y no a la inversa. Acercamiento (*Angang*) y afectación (*Betreff*) son procesos interpretativos» (p. 169).

En relación con la praxis antropológica y pedagógica, Rombach subraya que no existe algo parecido a una autoconciencia del ser humano, que tenga una existencia concreta al margen de la diversidad de situaciones en las que va encontrándose situado. Las «historias», los periplos biográficos del hombre son, por consiguiente, los factores constituyentes de su autoconciencia. No se puede encontrar la autoconciencia, sino sólo reencontrar (*wiederfinden*), lo cual significa que el yo antes de encontrarse a sí mismo, encuentra la situación, es decir, va encontrándose a sí mismo a través de un movimiento de apertura propiciado por las preguntas y los ecos de las situaciones concretas a las que debe enfrentarse y dar respuesta. Las situaciones, de alguna manera, poseen la virtud de ir revelando a la persona las verdaderas dimensiones de su mismidad o, si se quiere decir de otra manera, las situaciones desvelan, hacen transparente al propio sujeto humano la configuración de su móvil y transitoria presencia en el mundo. Por todo eso, Rombach escribe que «la situación sólo es posible en la una empatía sentida (*gefühlshaft*). Donde no se da empatía o bien ésta no tiene lugar debido a un motivo cualquiera, las circunstancias no se ofrecen como situación, siguen extrañas, alejadas, sin relación alguna, simples piezas arbitrarias y sustituibles (*Versatzstücke*) para las situaciones y no situaciones propias» (p. 145). Hablar de situación en el sentido rombachiano equivale a referirse al posible carácter *empático* (*simpático*) que, a lo largo de su periplo vital, debería tener el encuentro de los seres humanos con la diversidad de situaciones en las que van encontrándose sumergidos. Creemos que sería interesante abordar las «situaciones» como *posibles* «praxis de dominación de la contingencia», ya

que con su concurso el ser humano puede llevar a cabo, provisionalmente a causa de su propia finitud y dinamicidad, el paso del caos al cosmos, de lo informe a las formas y fisonomías.

Leyendo a Rombach, el lector gradualmente se integra en un *acontecimiento*, *sucede* algo. La descripción y exposición de un tema o de un fenómeno coinciden, al mismo tiempo, con la experiencia originaria del autor y la participación teórica y emotiva del lector. Se toma parte, en definitiva, en la génesis de una manifestación. En el fondo, el pensamiento de Rombach tiende constantemente hacia una experiencia de lo inefable, de tal manera que su palabra expresa e introduce en una especie de iniciación mistagógica. De ahí que esta filosofía pueda ser considerada más bien como una preparación para la recepción de la verdad que una búsqueda de ella. Por eso, creemos que el pensamiento de nuestro autor es más una filosofía de la escucha que de la palabra, más de la visión que de la investigación, más de la espera que de la afirmación, más de la meditación que de la proposición, más del monólogo interior que de la comunicación horizontal, más del dar testimonio que de las explicaciones profesorales; en definitiva: se trata de una filosofía que tiende más a conceder que a tomar la palabra. Los rasgos *sapienciales* son en ella sumamente evidentes. Y los sabios, como es de sobras conocido, son iluminadores en los momentos de oscuridad, de ineficacia de los sistemas sociales vigentes, de desorientación generalizada. La filosofía de Heinrich Rombach es una *filosofía de la crisis*. De la crisis global que, a nivel individual y colectivo, se experimenta en nuestra sociedad occidental en los inicios del siglo XXI. Pero conviene añadir: una filosofía de la crisis de talante *optimista*, en la que el humor, la paradoja y la creatividad son elementos imprescindibles, francamente soteriológicos.

Queremos acabar con unas palabras de Goethe, autor que, explícita o implícitamente, se halla presente a lo largo y ancho de la obra de Heinrich Rombach: «Lo más elevado que puede alcanzar el hombre es la admiración (*Erstaunen*); y si pone el fenó-

meno originario en la admiración, entonces queda satisfecho; algo más elevado no puede garantizárselo, y lo ulterior no debe buscarlo detrás de sí; aquí están los confines. Pero, habitualmente, para los hombres el instante de un fenómeno originario (*Urphänomen*) no es aún suficiente, piensan que debería irse más allá, y así se hacen semejantes a los niños, los cuales, apenas han mirado en un espejo, enseguida lo giran para ver qué hay detrás de él» (*Conversaciones con Eckermann*, 18 de febrero de 1829).

1 En el volumen de homenaje a Rombach, *Philosophie der Struktur –«Fahrzeug» der Zukunft?* (ed. por G. Stenger y M. Röhrig), Friburgo-Múnich 1995, se encuentran ocho ensayos (seis de ellos escritos por autores japoneses o coreanos), que explícitamente se ocupan del pensamiento de Rombach en relación con la recepción (a menudo, junto a la obra de Heidegger) que se ha hecho de él en el Lejano Oriente. Un estudio importante, tal vez el único en su género, sobre el pensamiento filosófico de Rombach es el de A. de Santis, *Dalla dialettica al kairós. L'ontologia dell'evidenza in Heinrich Rombach*, Roma 2002.

2 En estas últimas décadas, en Alemania, la filosofía de Rombach ha inspirado intensamente la configuración hermenéutica de las investigaciones sobre la filosofía de Nicolás de Cusa (Klaus Jacobi en 1969), la obra teológica de Klaus Hemmerle (hasta 1972) y los análisis ético-teológicos de Dietmar Mieth (a partir de 1976). Debe hacerse notar que, actualmente, la filosofía de Rombach se aplica como clave hermenéutica para interpretar a algunos autores como, por ejemplo, Eugen Fink, que pueden ser considerados como los «padres fundadores» de la fenomenología.

3 Que nosotros sepamos tres son hasta ahora los textos de Rombach traducidos al español: 1) en calidad de editor, *Diccionario de ciencias de la educación* (3 vol.), Madrid 1983; 2) «La fe en Dios y el pensamiento científico», en H. J. Schulz (ed.), *¿Es esto Dios?*, Barcelona 1973, 193-208; 3) «Rendimiento y ocio», en *Fe cristiana y Sociedad moderna*, 8, Madrid 1985, 49-81. Además de *El hombre humanizado*, señalamos algunas de las publicaciones más importantes de Heinrich Rombach: *Über Ursprung und Wesen der Frage* [1952], Friburgo ^{2}1988; *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens* [1962], Friburgo ^{3}1988; *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* (2 vol.) [1966], Friburgo ^{2}1988; *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* [1971], Friburgo ^{2}1988; *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*, Friburgo 1991; *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, Friburgo 1994; *Der Ursprung der Konkreativität von Mensch und Natur*, Friburgo 1994.

4 En *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Friburgo 1980, 187, Heinrich Rombach afirma: «La prospectividad (*Perspektivität*) es el *realismo* de la percepción. Allí donde se dan datos prospectivos como prospectivas, se dan las cosas como cosas; objetividad, impresiones reales».

5 O. Köhler, «Von den Schwierigkeiten "Ja" zu sagen. Strukturphilosophie und Geschichte im Werk Heinrich Rombachs», en Stenger – Röhrig (ed.), *Philosophie der Struktur*, ya citado, 307-344.

6 Véase De Santis, *Dalla dialettica al kairós*, ya citado.

7 Creemos que son sumamente importantes y, por encima de todo, de primerísima actualidad las reflexiones de Rombach sobre la problemática en torno a la *identidad*. Véanse pp. 239-306.

8 De aquí la decisiva importancia, como veremos más adelante, de la *situación* y de la *concreatividad* en la obra de Rombach, ya que sin su concurso no sería posible la presencia del ser humano en su mundo, no sería posible, en definitiva, el proyecto del ser humano como «hombre humanizado».

9 Un autor que, en muchos aspectos, se encuentra muy cerca de Rombach es el fenomenólogo francés Michel Henry, sobre todo su obra *L'essence de la manifestation* (2 vol.), París 1963. H. Blaschek-Hahn, «Phänomenologische Sphäre und Strukturgeschehen. Jan Patockas "asubjektive Phänomenologie" und Heinrich Rombachs Konzeption einer "Strukturgenese"», en H. Vetter (ed.), *Siebzig Jahre Sein und Zeit*, Viena 1999, 223240, estudia las proximidades y las distancias entre el filósofo checo y el filósofo alemán.

10 Sobre el concepto *vehículo* (*Fahrzeug*), que tanta importancia tiene en la obra de Rombach, véase G. Stenger, «Fahrzeug. Phänomen und Bild», en Stenger – Röhrig (ed.), *Philosophie der Struktur*, ya citado, 493-525.

11 En este sentido posee una enorme fuerza el final de la octava elegía de Duino del genial poeta:

Wer hat uns also umgedreht, dass wir,
was wir auch tun, in jener Haltung sind
von einem, welcher fortgeht? Wie er auf
dem letzten Hügel, der ihm ganz sein Tal
noch einmal zeigt, sich wendet, anhält, weilt–,
so leben wir und *nehmen immer Abschied*.

12 Importa señalar las siguientes afirmaciones de Rombach: «"Proceso" (*Hervorgang*) es la palabra adecuada para "fenómeno", y la fenomenología se convierte en la ontología del proceso». «La fenomenología se convierte en fenopraxis (*Phänopraxie*), no como objetivante, sino como actuante (*erwirkende*). Fenomenología es la realidad movida (*bewegte Wirklichkeit*) en el ver de sí misma».

13 Creemos que Rombach no se refiere explícitamente a la *ambigüedad* como nota característica del ser humano. Sin embargo, implícitamente, sí que la afirma. En sus análisis de la hermética pone el ejemplo de Hitler (cf. pp. 132-133), el cual es presentado como un «aprendiz de brujo» (*Zauberlehrling*), el cual, trágicamente, refirió en exclusiva la autotrascendencia a él mismo. De esta manera consiguió una «inundación» (*Überschwemmung*) de sentimientos, pasiones y adhesiones que rebasaron cínicamente los límites de lo humano y de lo natural. Como consecuencia de todo ello, se precipitó él mismo y buena parte del pueblo alemán en lo criminal y en la demencia más absoluta. Hitler es un ejemplo extremo, pero, en otros muchos lugares y situaciones, se ha utilizado –y se utiliza– la hermética –sería mejor hablar de la pseudohermética– para los ejercicios más aberrantes y deshumanizadores.

NOTA DE LA TRADUCTORA

La traducción de una obra siempre plantea ciertas dificultades. Y más aún si se trata de una obra como la presente, en la que el autor es consciente de uno de los principales problemas de la mayoría de traducciones y lo expone en un pasaje:

«No se puede traducir de forma adecuada un texto griego al inglés o a cualquier otra lengua. Cada traducción es una falsificación porque sitúa lo pensado en otro espacio espiritual y así le da otros significados. Desde siempre, los intérpretes atentos lo han sabido y dicho.» (p. 410)

Ciertamente, una traducción sitúa el texto en otro contexto lingüístico y cultural. Ahora bien, una vez aceptado este hecho inevitable, como lectores e intérpretes de una obra hay que tenerlo en cuenta e intentar establecer un puente comunicativo entre ambas culturas mediante la traducción. En este sentido, al leer esta obra de Rombach en lengua castellana, es altamente recomendable tener siempre en cuenta la multiplicidad de significados de los términos utilizados o, dicho de otro modo, se trata de una obra en que cada palabra alberga en sí misma un campo etimológico y semántico muy amplio que el autor tiene en mente cuando escribe. Por esta razón no se puede ignorar el doble significado de las palabras utilizadas en la traducción, las cuales intentan reflejar este doble significado que resuena de forma mucho más directa en alemán y no hace falta explicitar en el original, pero en cambio sí es necesario recordar en la presente traducción. Por ejemplo, habría que entender «considerar» (en alemán *erschließen*) en el sentido de «entender», pero también de «contener»; y «dirigir» (en alemán *leiten*), en los sentidos de «orientar» y «mandar». Para intentar mantener presente esta riqueza de los términos y las metáforas, algunos de estos sentidos se encuentran explicitados en las notas al pie.

La mayoría de las cuestiones puntuales sobre los criterios de traducción se encuentran en las notas de la traductora. Sin em-

bargo, uno de los conceptos clave de la obra merece especial atención. El título original de la obra es *Strukturanthropologie. «Der menschliche Mensch»*, es decir, *Antropología estructural. El hombre humanizado*. Se ha optado por invertir el orden de título y subtítulo para evitar posibles malentendidos, ya que las connotaciones que conlleva el término «antropología estructural» en la tradición filosófica y antropológica del siglo XX tienen poco (o nada) que ver con el sentido que le da Rombach. Por otra parte, la expresión «hombre humanizado» traduce la alemana *menschlicher Mensch*. En este caso hay que entender el término «hombre» en el sentido de «ser humano». Asimismo, se ha optado por traducir *menschlicher* por «humanizado» y no por «humano» porque recoge mejor el carácter de proceso y de posible punto de llegada del camino ascendente del hombre que se encuentra en el filosofar de Rombach, según el cual se puede ser «hombre» sin ser «humano» o sin tener los rasgos específicos de la «humanidad».

Otros términos que presentan ciertas dificultades de traducción son, por una parte, la expresión *Selbst*, que en esta obra se ha traducido por «mismo» o «uno mismo» según el contexto y, por otra parte, el término *Stufe*, que se ha traducido por «escalón» y no por «nivel» para reflejar el carácter dinámico que tiene en la filosofía de Rombach, es decir, para mantener la imagen de camino ascendente y continuado (sin saltos y a modo de escalera), por el cual transita el hombre. Por lo que respecta a las numerosas referencias a otros autores, siempre que ha sido posible se ha citado la traducción ya existente en lengua castellana y se han mantenido las mismas equivalencias entre términos.

Por último, son precisas algunas recomendaciones para leer esta obra. En primer lugar, hay que situarla en su contexto, a saber, es preciso tener en cuenta que se trata de una obra fruto de su docencia de más de veinte años en la Universidad de Wurzburgo. El ritmo del contenido es el de los semestres y no el de los minutos en que se tarda en leer una página. En segundo lugar, la obra de Rombach pide una lectura que penetre progresi-

vamente en la estructura de su filosofar, puesto que para el autor la filosofía es una actividad, un proceso vivo y no una construcción teórica cerrada e inamovible: «No proporciona conceptos sino una captación, no proporciona una filosofía sino un filosofar, ningún pensar sino un vivir». (p. 287). Las repeticiones, imágenes y metáforas que aparecen en el texto no hacen más que reforzar esta idea de dar vueltas a un mismo tema, de aproximarse a modo de espiral para ir configurando una filosofía viva y dinámica, mostrando, así, la estrecha relación entre forma y contenido, acción y teoría del pensamiento de Rombach.

No puedo acabar esta nota sin expresar mi profundo agradecimiento a todas las personas que, de alguna u otra forma, me han ayudado y animado a realizar esta traducción. En especial, gracias a Herder Editorial, por haberme brindado la oportunidad de traducir esta obra, así como por su confianza y magnífico trato; a Lluís Duch, por sus consejos y su ardua tarea de revisión; a Jesús Adrián y a Mercè Rius, por sus conocimientos de Heidegger y Sartre; a todas las personas que, desde Alemania, me han proporcionado información sobre el autor; a Anna, Cesc, Elies y Jordi, a Jèssica y Pep, a Queta y a Pau, por su apoyo en incontables momentos; y, muy especialmente, a Sigrid y Joan, sin cuya inestimable colaboración y consejo esta traducción no habría llegado a buen puerto.

Olot, abril de 2004

PRÓLOGO DEL AUTOR

En esta obra se intenta sentar un principio para una antropología filosófica que tenga en cuenta el futuro. No se trata de una descripción del hombre tal como existe actualmente, sino de un bosquejo de las posibilidades futuras del hombre y de un intento de formular evoluciones humanas que se puedan esbozar desde la historia hasta este momento.

La suposición básica para ello es el *cambio en el ser* del hombre. La historia es, en su base más fundamental, *historia del ser.* Las grandes épocas del devenir de la humanidad y los grandes ámbitos culturales son configuraciones esenciales de la existencia humana, las cuales persiguen un fin más allá de las radicales transformaciones de cada época. Esta historia del ser del hombre todavía no se ha escrito. Aquí se proponen sus líneas básicas. El *cambio en la configuración del hombre* se puede investigar desde la sucesión de etapas anteriores hasta la etapa siguiente. No existe ningún otro criterio para el futuro que la consecuencia que deriva de la sucesión de etapas en la configuración del hombre.

En la actualidad, el hombre se encuentra en un momento de cambio radical. Si se desea que la historia de la humanidad tenga continuidad, entonces la fase, para cuya configuración el hombre ya se ha preparado, debe distinguirse por una *humanidad más elevada*. El hombre todavía está en la fase de convertirse en hombre. Se ha dotado de manera precipitada con su nombre genérico mucho antes de apoderarse de todo el ámbito de la esencia para el cual tiene capacidad. Se lo ha impedido una determinada autoconsciencia, que ha sido descrita por la antropología filosófica hasta el momento, la cual influye en las ciencias humanas, la praxis humana, la psicología, la pedagogía, la sociología y la política. Ha llegado el momento de mostrar esta autoconsciencia con sus limitaciones y su tendencia a la reducción para situar la pregunta por el hombre en un nuevo nivel y en un campo más amplios.

El cambio radical en la actualidad es también un cambio en el modo de pensar. Se desprende de la forma básica del *sistema* y se dirige hacia la forma de pensamiento de la *estructura*. Este modo de pensar es el medio para una autointerpretación transformada del hombre. De aquí el nombre de «antropología estructural». Este concepto se entiende como un desafío a los modos de pensar de la «antropología del sistema», que todavía dominan en las ciencias, y también se entiende como un intento para asegurar, a un nuevo nivel y para una humanidad históricamente renovada, la reivindicación más humana de la antigua «antropología de la *substancia*».

Este nuevo principio podría ser llamado «postmoderno», por cuanto está separado de la época de la «modernidad», la cual pertenece a la etapa del «pensamiento sistemático». Sin embargo, la expresión «postmoderno» no es suficiente para este nuevo principio, dado que la época que intenta cerrar y superar es mucho más amplia que la «modernidad».

La autorreducción «moderna» del hombre se corresponde a una experiencia reducida de uno mismo. Esta experiencia consiste, sobre todo, en el hecho de que los fenómenos se aceptan tal y como se presentan, del modo más general e inmediato. Pero no se trata de los fenómenos normales sino de las formas caducas de los fenómenos normales. Por ello es menester una *fenomenología crítica* que ante todo vuelva a situar la estructura originaria de los fenómenos en contraposición a su concepción «normal» y enrasada. Su objetivo es el de llegar a un nivel de desarrollo del hombre más libre y elevado que, aun así, o mejor dicho, por primera vez, sea «normal». El *método* de la fenomenología crítica consiste no sólo en describir los fenómenos tal y como *son,* sino también en intentar dilucidarlos al nivel de aquella estructura a la que *tienden* y que constituye su «*intención*» (intencionalidad). El «análisis intencional», descubierto por Husserl, se aplica de esta manera a un nuevo nivel en el que ya no se trata de la intencionalidad en el sujeto (transcendental), sino de la intencionalidad de la cosa

en sí misma, de su propia tendencia al desarrollo y al perfeccionamiento. *Autoperfeccionamiento* y *autotranscendencia* son las condiciones ontológicas para una fenomenología (fenopraxis) basada en el desarrollo de la realidad. En el sentido socrático del término es una fenomenología mayéutica.

El concepto rector *«hombre humanizado»* se contrapone al habitual concepto genérico de hombre y a la autorreducción que resulta de él. Se trata de un paso esencial en la evolución de la humanidad, en el que se da el paso hacia la dimensión a la que Nietzsche hacía referencia con el paso del hombre al *superhombre*. Es probable que distinguiera bien este paso; pero, en realidad, no conduce hacia el «superhombre» sino que, si se da, conduce hacia el «hombre humanizado». En la actualidad, la antropología filosófica debe intentar contribuir a este paso, cosa que no está asegurada de ninguna manera.

Dado que no podemos descubrir el aspecto del «hombre humanizado» en los principios antropológicos dominantes hoy en día, nuestro discurso se limitará principalmente a los *grandes proyectos de la tradición filosófica* que desde hace tiempo señalan hacia el futuro de forma fija, pero ya no son conscientes de esta fijación. La erosión provocada por esta tarea de reducción ha destruido los principios con porvenir para la historia de la humanidad dejando unos restos apenas reconocibles, y esto justamente ha sucedido cuando se habla del futuro con gran énfasis.

La *historia del ser* del hombre es al mismo tiempo la *historia de su naturaleza*. Si se contempla de una nueva manera, determinada y determinante, también se transforma su naturaleza, su orientación perceptiva, su capacidad emotiva y la dotación de su voluntad, tal y como ya ha ocurrido varias veces en la historia. Un hombre con esta configuración, cuyas estructuras profundas han sido transformadas, también será capaz de transformar una sociedad, que será pacífica en la medida en que el hombre será humano. Al «hombre humanizado» le corresponde una «sociedad pacificada».

Así pues, el objeto principal de la antropología estructural será ver cómo se lleva a cabo este proceso y a qué se debe prestar la máxima atención. La antropología estructural espera que el lector se deshaga de los que hasta ahora han sido los temas y paradigmas de la antropología europea y sea capaz de adentrarse en el horizonte de un nuevo planteamiento de las cuestiones. Esto significa una apertura de la tradición del pensamiento occidental a los principios de *culturas no europeas*. No pueden faltar, por ejemplo, ni el pensamiento hindú, ni el chino o el japonés, si se trata de un nuevo principio de autocomprensión que debe ayudar al hombre a adentrarse en una futura *cultura de la humanidad* que incluya en una sola todos los ámbitos culturales. Evidentemente, lo poco que puede llevar a cabo un solo autor es insuficiente para las tareas reales ante el umbral de una nueva época de la humanidad. Sin embargo, quizás pueda aportar algunas indicaciones y estímulos y contribuir con ello a pasar este umbral.

Heinrich Rombach Wurzburgo,
octubre de 1986

Capítulo I
LA EVOLUCIÓN DE LAS IMÁGENES DEL HOMBRE EN EUROPA

1. Hombre e imagen del hombre

El elemento fundamental de la antropología estructural consiste en que considera la «esencia» del hombre como *estructura*. Desde la antigüedad, el «ser» fue considerado como un núcleo esencial impenetrable en lo más profundo de lo existente, como una «substancia», como algo que no admite *plus vel minus*, que no tiene partes y por ello tampoco es divisible, que es *imperecedero* y *eterno*, *inmutable* y *estable*, *portador* de todas las transformaciones y atributos, completamente *homogéneo*.

La *estructura* es totalmente distinta; consta de varios *escalones,* es un *agregado* de momentos muy diferentes, es una estructura que fluye y se *modifica* constantemente, *disoluble* y *perecedera*. De hecho, en el «ser» se da una *disolución*, del mismo modo en que existen la *autoconstrucción* y la *autoconfiguración* del «ser»: todo esto es exactamente lo que anteriormente y en un sentido muy estricto se le había negado al ser. La *construcción* y *destrucción del ser* son el contenido propio de la vida humana, tanto de la individual como de la genérica. Puesto que este hecho se nos manifiesta de modo tan fundamental y evidente, creemos que la antropología sólo podrá tratar adecuadamente el fenómeno hombre de una nueva manera cuando haya realizado el paso del ser hacia la estructura, es decir, cuando se presente como una «antropología estructural».

Existe un abismo entre la antropología clásica y esta antropología «postmoderna». En la clásica, el hombre nunca podía tener relación alguna con su esencia, la tenía que aceptar tal cual y sólo incidía en las apariencias externas que lo convertían en individuo y llenaban el contenido de su vida individual. Para la antropología estructural es distinto: para ella el hombre es esencialmente

una tarea, responsable de su apariencia y de su esencia.

La tarea principal de esta antropología estructural reside en indicar las posibilidades de la *configuración activa de la esencia*. Para iluminar la configuración de uno mismo en su esencia, es necesario asumir las experiencias fundamentales del lejano Oriente, es decir, las del «camino oriental», que llevaron a la creación de una *cultura del autodescubrimiento,* una cultura de la subjetividad, del mismo modo en que el «camino occidental» condujo hacia la creación de una *cultura de la autoalienación,* una cultura de la objetividad, sobre todo en nombre de la «ciencia». Si la humanidad quiere unirse, deben juntarse estos dos caminos, y esta tarea es más importante que la mediación entre un bloque oriental y un bloque occidental, porque ambos sólo representan las formas opuestas de una y la misma cultura de alienación del camino occidental. La antropología estructural quiere preparar y hacer posible esta unión de caminos. Cree que con ello también se responde a una de las intenciones más íntimas de la tradición occidental que ya hace tiempo existe, pero a la que todavía no se le ha encontrado ninguna explicación antropológica. La legitimación, incluso la necesidad de la antropología estructural se deriva exclusivamente de la historia y no, por ejemplo, de un sistema filosófico. De allí que sólo se entiende su alcance total y el peculiar modo de trabajar de la antropología filosófica cuando se rastrea históricamente su origen, ya que la historia de su creación es la ley constitutiva de su configuración básica.

Según nuestro parecer, todos los principios antropológicos, es decir, todas las *imágenes del hombre,* se encuentran en igualdad de derechos, ciertamente dando por sentado que tienen una lógica inherente, que están suficientemente diferenciados y que son genéticos. La antropología estructural, por lo tanto, no debe considerarse un camino progresivo, en el cual el último escalón poseería la más elevada verdad y legitimación. Todos los proyectos que desarrolla el hombre desde sí mismo, en la medida en que sean claros, tienen la misma pretensión de verdad y colocan al

hombre en la arquitectura global de la realidad, lo entienden a partir de su lugar y, a partir de éste, teniendo en cuenta la totalidad, le otorgan sus tareas esenciales. En cualquier lugar donde existe el ser humano, existe en el sentido de realización de estas tareas esenciales que van cambiando a lo largo de la historia según cambia la imagen del hombre.

El hombre no existe sin una *imagen del hombre*. El hombre no vive al día tal y como se presentan las cosas, sino que vive orientado, mirando hacia un mundo de tareas, basándose en un conjunto de premisas formado por condiciones y posibilidades, es decir, bajo la luz de un *proyecto de ser*, sea o no consciente de él. El hombre percibe que sus acciones son humanas sólo cuando expresan implícita o explícitamente este proyecto de esencia; no deben corresponderse sólo con un único objetivo sino que también deben servir al objetivo global de la existencia humana y de la humanidad. Se contempla a la luz de un proyecto global de la existencia humana, que contiene el conocimiento fundamental del hombre sobre sí mismo y sobre la realidad y hace posible la orientación en el cosmos. Por ello, las imágenes del hombre son el origen y motivo de la humanidad de las culturas y las épocas, y constituyen la instancia última bajo la cual el hombre vive como individuo y como comunidad. Todas las instancias sociales, religiosas y legales, las cuales pueden exigir responsabilidades al hombre, se fundamentan en una imagen básica de la realidad y de la existencia humana y, por lo tanto, están ligadas a la última instancia de una imagen del hombre, ya esté esta imagen validada por una formulación verbal o bien presente de modo tácito y evidente.

Por eso, la historia de la humanidad es la historia de las imágenes del hombre. Y si ahora es la época de la antropología estructural, y sólo a partir de ella se puede conseguir la luz bajo la cual las tareas actuales de la humanidad se muestren de forma adecuada y puedan encontrar su correspondencia y solución, entonces el sentido, la exigencia y la constitución fundamental de su ima-

gen de hombre se tendrán que derivar de los pasos y las épocas esenciales de la historia de las imágenes del hombre.

Según la ontología estructural, que es la base de la antropología estructural, la historia europea se divide en los tres grandes eones de la substancia, del sistema y de la estructura. El eón de la substancia contiene las épocas de la antigüedad y la Edad Media, ambas se encuentran bajo las ideas fundamentales de la substancia; *grosso modo,* va del 500 a.C. al 1500 d.C. El eón del pensamiento sistemático va, también calculado a grandes rasgos, del año 1500 d.C. hasta el año 2000. Lo que le sigue, así lo suponemos y abogamos correspondientemente a favor de ello, es el eón de la *estructura,* que se anuncia y se prepara ya en la actualidad y cuyas raíces se remontan hasta el siglo XIII. Las raíces del pensamiento estructural son las mismas que las del pensamiento sistemático, ya que el sistema no es ningún principio ontológico propio, sino que, de hecho, es una especie de subcategoría del principio estructural, y esto significa que, en el fondo, todos los sistemas son estructuras. Sin embargo, este malentendido tiene un buen motivo, ya que es característico de las estructuras superiores el hecho de incorporar en sí mismas ciertas subestructuras ya solidificadas, con lo cual se presentan como una constitución sistemática en relación con la constitución estructural. La constitución sistemática es, por lo tanto, una subforma de la configuración estructural, de modo que resulta que la historia de la humanidad occidental, de hecho, sólo contiene dos eones, el eón de la substancia y el eón de la estructura, si bien este último empieza en un escalón previo, a saber, en la época del pensamiento sistemático.

La forma más rigurosa del pensamiento sistemático es la *ciencia* y la forma más rigurosa de la actuación sistemática es la *técnica*. Por este motivo, ciencia y técnica son los acontecimientos principales de la etapa del sistema, es decir, se sitúan en la época que llamamos *época moderna*. Sin embargo, en el ámbito en el que hablamos de «fin de la edad moderna» (Guardini) o, con términos

más actuales, de la «postmodernidad», es en el que debemos hablar de «cambio radical» de la configuración sistemática en configuración estructural. Nuestra época actual es una época de transformaciones bruscas, la época de la *transformación del sistema en estructura,* cosa que afecta tanto a nuestras maneras de entender la realidad como a nuestros modos de vida y de comportamiento. Las dificultades e irritaciones típicas de la actualidad se pueden entender como expresión de la transformación del sistema en estructura, y la antropología estructural tiene su legitimación en el hecho de aclarar estas irritaciones y de intentar encontrar soluciones adecuadas a los tiempos actuales. No existe ninguna otra demostración de la verdad que ofrezca las soluciones más adecuadas y más prospectivas para la actual época de transformaciones.

De hecho, la expresión «postmodernidad» no define esta transformación. Parte del hecho de que sólo se trata del paso de la «modernidad» a la época actual, pero se trata de la transformación del eón de la historia europea en su totalidad a una nueva etapa de la humanidad. Para ello hay que retroceder bastante.

A continuación describiremos las tres imágenes básicas que se corresponden con las épocas principales de la humanidad en Europa, la *antropología de la substancia,* la *antropología del sistema* y la *antropología estructural*. Se tratarán, en el sentido de la «interpretación diferencial» motivada y plenamente legitimada, las imágenes básicas «típicas e ideales» que representan y estilizan las respectivas «filosofías fundamentales» de cada época, y que se muestran antes de que se diferenciaran las distintas especificidades de los modelos particulares de existencia humana, los cuales se formaron en cada una de las culturas nacionales y en configuraciones individuales y se presentaron en un entramado de múltiples relaciones, competitivas y conflictivas. Sin embargo, sólo se pudo llegar a tales diferenciaciones y conflictos porque la época había creado una base común para la autocomprensión de las personas que, aunque no se haya presentado como tal de forma ex-

plícita *(expressis verbis)*, se puede constatar y descubrir como base y premisa de los distintos modelos particulares. En este sentido, las siguientes explicaciones deben considerar-se al mismo tiempo como simplificaciones y profundizaciones.

2. La antropología de la substancia en la concepción griega de la esencia

Como todo el mundo sabe, Occidente surge originariamente de la producción cultural de los griegos. Naturalmente, ésta será una caracterización bastante externa hasta que no se determine cuál fue la contribución específica del mundo griego y a través de qué principio griego la cultura occidental llegó a la situación particular que adquirió a lo largo del tiempo.

En los años cuarenta apareció un libro de Bruno Snell, conocido helenista de Hamburgo, en el que intentaba responder a esta cuestión ya en su título: «El descubrimiento del espíritu en los griegos». Esto es sólo correcto en parte, pues el autor no acertó del todo. El significado de «espíritu» ya fue descubierto y desarrollado antes por las tribus indogermánicas que se establecieron en la zona de la India, y a partir de allí influyó tanto sobre las culturas occidentales como sobre las orientales. Con el concepto de «era axial», Karl Jaspers llamó la atención respecto a un curioso acontecimiento: entre el año 800 y el 500 a.C., en varios lugares de la franja habitada del ecuador terrestre, se desarrollaron concepciones radicales sobre el espíritu que se convirtieron en la base de la filosofía. Esta constatación también es correcta en parte, pero no explica la situación específica de Europa. Actualmente, con una claridad quizás mayor, podemos decir que la contribución propia de los griegos fue la de dar a este concepto de espíritu, que se desarrolló en distintos lugares del mundo, una formulación más amplia y específica. Mientras que el concepto genérico de espíritu originariamente se refiere al principio *cósmico,* que está en la base de todas las realidades y todos los acontecimientos de este mundo y casi siempre se concebía con la idea de *unidad,* el descubrimiento griego consiste en sostener que el espíritu no sólo se da en la superioridad del mundo más allá de

cualquier diferencia, sino que también se encuentra de forma muy concreta y particular en cada individuo humano. Bajo esta forma, el espíritu se llama «razón», *lógos*. Esto es, por encima de todo lo demás, lo que descubrieron los griegos: la *razón* en cuanto forma a través de la cual el espíritu habita el hombre *individual*.

Lo que esto significa se verá mejor a través de la diferencia entre la concepción hindú de *brahman* y *atman,* por una parte, y la concepción griega de *noûs* y *lógos,* por la otra. Brahman está por encima de todas las cosas finitas. Es la existencia verdadera, que descansa eterna e inmóvil en la autoposesión dichosa. Por el contrario, todo lo finito está afectado por transformaciones y con ello, de hecho, no es: solamente está tejiendo el «velo de Maya» y pertenece al contexto de la apariencia que tiene capturado todo lo terrestre y finito. Todo esto nos simula un ser que no tiene ser y, en la misma medida que nos dedicamos a él, nos decepciona. La «sabiduría» consiste básicamente en ver esta relación de engaño y con ello escapar de la prisión terrenal (provocada por las cosas) y del ser aparente, para mantenerse invariable en el todo y en lo verdadero y sacrificarle al brahman el propio ser aparente, es decir, el atman. La filosofía es *ascesis,* mantenerse alejado de la apariencia y fusionarse con el espíritu, que es lo único y propiamente real.

Evidentemente, se trata solamente de una exposición muy general sobre la intención común y conjunta de las variadas enseñanzas hindúes, las cuales durante mucho tiempo solamente se transmitieron de forma oral y sólo más tarde fueron recogidas en documentos escritos por parte de autores desconocidos. Ligeramente distintas, o todavía más dispersas en un legado en parte contradictorio, se presentan las concepciones *griegas*. De hecho, éstas presentan, más o menos de forma unificada, una base nueva. A saber, que lo grande y común, el espíritu que lo gobierna todo, el *noûs,* está asociado a una posesión individual y personal en el hombre, el *lógos,* de tal modo que este *lógos* es idéntico al

noûs. El *lógos*, que más tarde será llamado *intellectus* y *ratio* por los latinos, es, por decirlo así, un sarmiento del espíritu común en cada uno de los hombres y le capacita para tener una visión del mundo fundamental y general *(philosophia)* que también se puede desarrollar en dirección a lo particular y luego engendra la *ciencia (epistéme, scientia)*. Con la muerte del hombre se disuelve esta unión del espíritu común con el individuo y la razón individual se transforma en razón común cósmica. En vida, la razón es el principio de lo común en el individuo y a partir de aquí constituye una comunidad esencial entre todos los hombres que se manifiesta en acciones no obligatorias, o sea, acciones racionales (las virtudes éticas) y conocimientos no obligatorios, racionales (las virtudes dianoéticas). La participación en el espíritu común no la tiene el hombre *apartándose* del mundo (a través de la ascesis, como en la India), sino justamente *dirigiéndose* hacia él (lo que posteriormente se llamará *conversio ad phantasmata*). El hombre experimenta ya en vida su unión con el espíritu cósmico por medio del conocimiento *científico* y las acciones *éticas*. En el lugar del *ascetismo* principalmente individual y la abstención en el juzgar y el actuar, en el espíritu griego aparecen el *conocimiento* y la *actuación universalmente válidos*. A partir de aquí se desarrolló, por una parte, el cosmos de las *ciencias* y, por otra parte, la idea de convertir en realidad un orden *ético* universal (que en la Edad Media será la idea de un *reino de Dios en la Tierra)*, con lo cual todo el acontecer político pasó de la esfera de los simples acontecimientos provocados por el azar o el poder a la dimensión de los compromisos de significado más elevados, ya estuvieran éstos orientados religiosamente a la salvación o filosóficamente a la libertad. Del mismo modo en que las «ciencias» se desarrollaron en el ámbito teórico, en el ámbito práctico la «historia» se desarrolló como un acontecer significativo bajo unos criterios absolutos. Consideramos que es la aportación especial de los griegos el haber iniciado esta forma de comprensión.

Por lo tanto, la imagen del hombre en la antigua Grecia está radical y completamente especificada y caracterizada por el he-

cho de que no sólo ve el hombre bajo el dominio del espíritu, sino que lo postula como el ser que «posee» este espíritu: *zoon logon «echon»*, *animal rationale*; ésta es la concepción fundamental del ser del hombre que ha dominado en todo Occidente. La imagen griega del hombre está caracterizada, pues, porque no sólo reconoce el espíritu como común y superior, sino que también se lo atribuye a cada uno de los hombres, aunque de modo que, en este caso, no descansa en la posesión total de uno mismo (cosa que de hecho correspondería a la esencia del espíritu), sino que sólo se plantea como posibilidad y exigencia, de modo que él mismo, con el mayor interés por su unidad, debe suponer y hacer realidad esta imagen mediante el trabajo constante de unificación y fusión del material finito y sensible.

Allí donde el espíritu humano encuentra o crea unidad, se encuentra o se crea a sí mismo. Por eso el hombre sólo posee plenamente su ser racional cuando abarca las configuraciones unitarias de la realidad, sus *«esencias»,* y cuando integra los «ordenamientos» éticos y políticos a estas configuraciones unitarias válidas según la realidad vital humana. En griego: *kósmos;* en latín: *ordo.* Ésta es la concepción de la realidad desde la perspectiva occidental. No se puede aceptar sin más la realidad del mundo sino que se la tiene que concebir como *ordo* (ciencia), del mismo modo que la realidad humana no se puede aceptar simplemente en sí misma, sino que se la tiene que constituir como *ordo* (historia). Este pensamiento del *ordo* es el que caracteriza a Occidente. La simple «unidad» en cuanto tal no es el objeto de las aspiraciones en la vida sino la unidad realizada *en la pluralidad,* es decir, el «orden» es el principio esencial y vital en esta cultura. Es más, no se trata de un orden cualquiera, sino del único orden válido y permanente que entrelaza todas las condiciones de la realidad y de la humanidad, orden que en todas partes se presenta y se impone como la forma de aparición del «espíritu». En este contexto, la filosofía no es *sabiduría,* como en la India, no es prescindir de todo lo finito, sino que es *ciencia,* es decir, penetrar en todo lo finito con el objetivo de encontrar un orden que se corresponda no só-

lo con intereses pragmáticos o individuales sino que sea válido de forma fundamental y común, que sea «liberal» y «justo», «constante» y «necesario».

Es evidente que la búsqueda de un orden de este tipo, que se encuentra bajo exigencias absolutas y sin embargo sólo puede encontrar una forma condicionada por el tiempo, se ve sometida a *controversias* y *conflictos* de lo más encarnizados. Y por ello la historia de Occidente no trata sólo del dominio de distintas dinastías sino que trata de la validez de principios de orden; por eso se llevan a cabo guerras ideológicas y religiosas en nombre de lo absoluto y de una intransigencia total. No existe ninguna otra cultura aparte de la occidental en que la historia esté ligada a este tipo de guerras brutales; en las que nunca se trataba tan sólo del monarca y su dinastía sino que siempre se luchaba por el absoluto en sí mismo. Esto es válido incluso en la época del secularismo y el historicismo, ya que en esta etapa el absoluto se presenta en forma de «cosmovisión». En la actualidad, la incondicionalidad de las guerras de religión no sólo continúa sino que incluso va en aumento en las guerras entre cosmovisiones, como el socialismo y el liberalismo. Como siempre se trata del *todo,* incluso allí donde no existen situaciones de poder (políticas o militares) para lograr participar en las radicales confrontaciones políticas, se ejerce, como mínimo en su aspecto de cosmovisión, el monismo cósmico y el pensamiento del orden absoluto y monoteísta hasta llegar al genocidio. El Líbano y el Golfo Pérsico nos muestran cuánta radicalidad e inflexibilidad han asumido de la historia las tres grandes religiones y cómo las han introducido en la realidad vital contemporánea. Se trata de las tres grandes religiones que se desarrollaron bajo el dominio del pensamiento unitario: el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Evidentemente, este pensamiento no sólo tiene consecuencias militares: le debemos también una cierta *idea de libertad* que dotaba de un valor absoluto al *individuo* como portador del espíritu absoluto. Sólo en el ámbito de pensamiento griego podía apare-

cer la idea de una democracia absoluta, que otorgaba el mismo valor a todos los individuos y anulaba las aspiraciones de poder y dominio fundamentales. Solamente el individuo podía dominar sobre sí mismo («autonomía»), y lo hacía en calidad de persona consciente. En la *stoa* reconstruida del ágora de Atenas hay una lápida en la que se expone cómo la democracia, como una diosa personificada, corona al pueblo ateniense representado por un hombre sentado en su trono y que lleva la corona de la victoria. Aquí se manifiesta cómo el individuo humano que sigue a su razón alcanza un rango divino; un rango que, sin embargo, solamente posee en teoría y de forma general y que sólo se hace realidad en sí mismo en la medida en que se pueda dotar de un carácter general de realidad y convertirse en el exponente de un orden cósmico absoluto en dos ámbitos: el del conocimiento filosófico, por una parte, y el de la acción ética, por la otra.

Ni el hombre en su totalidad ni sus determinaciones individuales se elevan hasta esta significación absoluta, solamente la «parte racional» que hay en él (el *logistikón*) lo hace. Éste es su núcleo que en verdad es constitutivo y esencial en el hombre, el cual también es el portador de todas las características y particularidades individuales que envuelven el núcleo básico como un abrigo suelto. De esta manera se configura la *antropología de la substancia:* supone un núcleo esencial en el individuo que está bajo todas las determinaciones individuales, cambiantes y casuales; núcleo que las sostiene, une y les da sentido y consistencia. El modelo de la substancia sostiene que la esencia del hombre es común, que está en la base y se establece en todos los hombres de la misma manera, que se muestra de forma poco clara e insegura en las apariencias sensibles del cuerpo y sus reacciones, y solamente se manifiesta como un principio de unidad encubierto por la diversidad de la sensibilidad y la abundancia de transformaciones. El hombre sólo se puede comportar humanamente con el hombre si se comporta como una existencia racional en relación con otra existencia racional. Así, lo individual permanece retenido en el reino de la apariencia de lo corpóreo y es sacrificado. El hu-

manismo ejemplar exige una actitud de sacrificio, es decir, estar dispuesto a renunciar a todo lo individual en pro de una universalidad obligatoria. La *muerte de Sócrates* es el símbolo más efectivo para la antropología de la substancia que hasta hoy domina gran parte de Europa y todavía es vigente en aquellas ciencias humanas y concepciones psicológicas que afirman abstenerse de cualquier tesis esencialista.

A la hora de actuar y de conocer, el hombre está determinado por su esencia y al mismo tiempo es liberado por ella. Todo lo que es pura actuación individual está marcado por las determinaciones individuales. Se trata siempre de una actuación interesada, de una actuación egoísta. Por el contrario, la actuación que proviene de la razón en tanto substancia del hombre es una actuación en el sentido del todo, de la totalidad y del ser. Dado que el hombre posee razón, como ser parcial también puede actuar, en situaciones parciales, de forma integral y universal, de forma «necesaria». Esta actuación es llamada moral o ética. La ética es la lógica de la actuación, contiene aquellos principios según los cuales se debe configurar un comportamiento si no se trata de expresar sólo parcialidades e intereses individuales, sino que quiere ser la actuación del todo o del espíritu absoluto en esta posición en medio del todo. Dicho brevemente: la actuación ética es actuar de manera que en mi lugar pudiera actuar el absoluto mismo. En este sentido, Kant afirma lo siguiente en el imperativo categórico: obra de modo que tu actuación se pueda elevar a ley natural (y más exactamente: «obra como si la *máxima* de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la Naturaleza»[1]), que todas las personas éticas actúen igual en cada situación, ya que todos actúan como actuaría el absoluto en su lugar. Según esto, todas las actuaciones éticas son exactamente iguales entre sí y se corresponden en cualquier situación, en cualquier momento y desde cualquier perspectiva. Siguiendo esta concepción, el orden cósmico moral sería un «orden pacífico», ya que crearía una armonía fundamental e indestructible en la actuación y la vida de los hombres. En última instancia y según

esta concepción, cualquier historia está orientada hacia un *orden pacífico universal* que al mismo tiempo sería el *orden ético del mundo* entre todos los hombres y un pleno *estado de libertad*. Los hombres son libres en un mundo como ése porque, si todos actúan moralmente, no encuentran oposición alguna en sus acciones, sino que mediante sus acciones desembocan en una armonía global que es casi una ley natural. Según este principio, en algún momento se llegará a un orden racional, libre y pacífico y con ello se habrá logrado el fin de la historia y al mismo tiempo el fin de todo el devenir natural. Entonces se consigue la unión de la totalidad de las existencias racionales individuales con el *totum* de la razón existente (espíritu universal, Dios): El «reino de Dios en la Tierra», el último objetivo de toda realidad.

De la misma manera, la antropología de la substancia se presenta en relación con el *conocimiento*. El conocimiento dirigido por la razón es «ciencia», en el sentido de que ella no muestra una imagen subjetiva de la realidad, sino que produce una imagen global de la realidad. Esta imagen se perfila necesariamente *del mismo modo* en todos los seres racionales y además contiene las cosas tal y como son «en sí mismas», ya que la luz del conocimiento del hombre (la razón) es idéntica al plan mundial de las cosas y a su orden esencial (el espíritu del mundo) verdadero. La ciencia se libera de la simple «experiencia», dado que esta última siempre está ligada a las condiciones existenciales casuales del sujeto. Por eso la experiencia sólo puede ser pretexto o alusión, pero nunca una fuente verdadera de conocimiento. Cualquier conocimiento supera la simple experiencia, la absorbe en cuanto imagen de la realidad «aparente», puramente casual y determinada por los sentidos, y comprende los contenidos que permanecen, el «ser» verdadero, lo que realmente es la «esencia», bajo la *lumen naturale* de la razón absoluta concorde al ser. *Ser* y *esencia* son la misma palabra, tal y como todavía se ve en el participio del verbo ser en alemán *gewesen* (que significa *geseint* y en suabio *gsî*).[i] Por ello pertenece a la antropología de la substancia una ciencia en el sentido de comprensión de la realidad «en sí» y la

construcción de un cosmos de saber con validez permanente e irrefutable. Esto es lo que significa el concepto occidental de *epistéme,* de *scientia,* de ciencia, y no significa nada menos, como pretende cierta teoría de la ciencia que no domina completamente la historia del espíritu. Además del *conocimiento* y de la *actuación* en el sentido de *lógica* y de *ética,* el hombre continúa teniendo un comportamiento plural que se deriva totalmente de su constitución personal e individual y que está incluido en el ámbito del orden cósmico. Sin embargo, la antropología de la substancia exige al hombre que diferencie de forma estricta entre *experiencia* y *conocimiento,* entre *comportamiento* y *actuación*, y que abandone el círculo de lo individual allí donde sea requerido para incluirse en lo *general,* en lo esencialmente *humano,* es decir, introducirse en el ámbito de validez del absoluto.

3. El concepto cristiano de persona como paso siguiente en la antropología de la substancia

El cristianismo no cambia nada en la concepción fundamental de la antropología de la substancia, pero da más peso a las decisiones y diferencia la concepción de un modo más agudo. De nuevo, estudiaremos a fondo esta concepción por medio de la interpretación diferencial e intentaremos desarrollar una visión global centrándonos en determinados aspectos para mostrar su singular homogeneidad.

Según la concepción cristiana, la cuestión de la *inmortalidad* es decisiva, en el sentido de que ahora ya no se trata sólo de la razón como una parte de la esencia humana, sino que incumbe a todo el hombre en su individualidad ilimitada. Por lo tanto, no es sólo la razón la que es inmortal, sino el individuo humano, incluida su existencia psíquica y corporal. Este individuo en su condición de inmortal se llama «persona», una palabra cuyo origen no está claro[2] y que a través de la antropología cristiana fue dotada de un nuevo significado, a saber, el de individualidad, en un sentido elevado, incluso elevadísimo: en el sentido de un valor absoluto y una realidad esencial infinita. Pertenece de forma inalienable a la imagen cristiana del hombre la «resurrección de

la carne», a través de la cual precisamente todo el hombre, y no solamente su espíritu o razón, alcanza la «vida eterna». El cristianismo es evangelio (*eu-angelion*, buena nueva) en tanto que proclama esta vida eterna del individuo y también la garantiza como consecuencia del sacrificio de Cristo. Claro está que sólo lo es para aquellos que se unan «incondicionalmente» y sin reservas al proceso de redención.

En esta imagen del hombre es importante que la individualidad, que está ligada al cuerpo y determinada en gran parte por él, sea digna de la inmortalidad. Esto significa que el cuerpo y con él toda la materialidad del mundo están dotados de un valor de eternidad que, obviamente, al igual que los demás valores eternos, debe retornar al Eterno. Por ello es importante el concepto de *creación*. El mundo ya no es toda la realidad universal a la cual también pertenecen los dioses, que solamente son acontecimientos *dentro* del mundo, como lo era para los griegos, sino que el concepto de dios se eleva de tal manera que se sitúa por encima de cualquier limitación, materialidad y elemento terrenal, es decir, por *encima* del mundo, y por eso sólo puede ser *uno* según su propia esencia. En el momento en el que dios se sitúa por *encima* del mundo y con ello se convierte en lo «absoluto», desaparece la posibilidad de una pluralidad de dioses y teológicamente se crea un *monoteísmo* absoluto.

A partir de este monoteísmo también se transforma el carácter ontológico del mundo, que en tanto *creación* del Absoluto tiene que asumir un carácter de absoluto aunque sólo de un modo dependiente y derivado. Lo finito, si se toma en su sentido absoluto como obra de un dios absoluto, lleva consigo el carácter de «salvación». Pero este carácter no es evidente, sino que a través de las criaturas finitas (es decir, a través de los ángeles y los hombres), en tanto son libres, tiene que ganárselo individualmente y mantenerlo, de modo que en la totalidad de la realidad se trata del proceso de *santificación,* del proceso de *salvación,* de la *historia de la salvación*.

Dado que la creación material también participa en este proceso de salvación, el hombre puede y debe ascender, juntamente con su cuerpo, hacia el estado definitivo de la santidad, estado al que se tiende debido a la creación, y que sin duda sólo se puede lograr mediante un proceso de «salvación». *Salvación, soteria*, es un concepto esencial del cristianismo. La salvación debe ser la tarea común de dios y de las criaturas, tarea que es posible gracias al ofrecimiento de salvación por parte de dios.

Dios es persona trina y una. Es uno en su esencia pero según su *persona* es trino, y en ello se muestra de la forma más elevada que con el concepto de persona se puede pensar la infinidad de lo finito. El individuo humano puede recibir inmortalidad porque el cuerpo no sólo está ligado a su espíritu sino que también da totalmente la individualidad al espíritu y a pesar de ello le permite la inmortalidad. El hecho de que la constitución individual y corporal se convierta en inmortal no significa que, por así decirlo, se congele y se conserve para siempre un estado finito, casual y material, sino que significa que el tipo finito se puede concebir *como* una idea divina e infinita y, a través de esto, se sitúa en una vivacidad más elevada. La inmortalidad significa la *vida* eterna y no la «disolución» dentro de un ser universal e inmóvil. El personalismo cristiano no sólo conlleva el mantenimiento de la *individualidad,* sino su incremento en el sentido de su *singularidad* santificada e invulnerable. En este proceso de salvación no se trata del acercamiento del hombre a una forma *ideal* de tipo espiritual o corporal-espiritual (pues sería *clasicismo* y retroceso hacia la configuración superada de la antropología griega), sino que se trata de que el ser del hombre, en toda su *singularidad* y todo su *perfil*, pueda ser transportado a la condición ontológica de la salvación tal y como el hombre mismo es, y no solamente como podría o debería ser. La persona puede entender que, exactamente tal y como es, es como Dios quería y como es salvado. La persona no debe *cambiar* ni *mejorar,* generalizarse y universalizarse, sino justamente lo contrario: *regresar* a su singularidad histórica y corporal, conformarse con el ser que ha pensado para él el

Dios infinito y que, en tanto pensamiento divino, es en cierto modo del mismo carácter que el espíritu divino, es decir, el Dios absoluto. Por ello el cristianismo no concuerda con las obras éticas, sino con la «humildad», lo que en modo alguno significa la simple confesión de la propensión al pecado y de la debilidad, sino que significa un cambio de rumbo y retorno a la finitud inalterada e inamovible de la existencia individual. Este cambio de rumbo se llama *conversio* desde Agustín y por ello se exige de cualquier cristiano la *conversión* y como mínimo se consuma simbólicamente con el «bautismo».

La definición clásica del concepto de persona la da Boecio (siglo VI), y reza como sigue: «Persona est rationalis naturae individua substantia» y significa, en una traducción un poco libre, lo siguiente: «Persona es la substancia individuada de la esencia espiritual». Se trata de la *individuación del espíritu* que sólo es posible sin contradicción porque en el orden divino de la creación (y esto significa también en el espíritu de Dios y en su substancia absoluta) se ha previsto un lugar y un significado para cada hombre, incluso que Dios se refiere y nombra a cada uno, es decir, que es *querido* en su singularidad. La concepción judía del «pueblo elegido» es elevada por el cristianismo a la idea del *hombre elegido*. Cada hombre es un hombre elegido, y Cristo lleva este mensaje de amor del Padre no sólo a un pueblo sino a cada uno de los hombres independientemente de su pertenencia a uno u otro pueblo. En este sentido, cada hombre es llamado y elegido por Dios y con ello se convierte en un espíritu único. Cristianamente no puede darse que el hombre se desarrolle por medio de un proceso de «formación» en dirección a la universalidad de su razón, sino que más bien se trata del «giro» característico de la conversión, hacerlo re-vocar a los límites precisos de su *individuación* y de su *vocación,* dado que éste es el único modo de situarse en la idea creadora de Dios y el ofrecimiento de amor del Hijo. La corporeidad no es ninguna limitación sino más bien la ilustración e iluminación de la configuración particular del espíritu tal y como la quiere Dios. Así por ejemplo, Pedro, la roca,

es una configuración del espíritu muy concreta en la que también el cristianismo se expresa y se ensancha dentro de una tipología muy determinada. Así pues, existe el cristianismo «petrino» que se caracteriza por su firmeza y dureza, por su inalterabilidad y fidelidad, por su determinación a través de la ley y su institucionalización. En oposición, se forma en Pablo, es decir, en el «menor», un momento espiritual totalmente distinto, pero que también está llamado a la realización de la idea cristiana, aquella idea que cree «poseer» menos este cristianismo cada momento que busca «servirlo» de nuevo con una renuncia total de su propia voluntad. Se presentan distintas formas de cristianismo, como el de Juan o el de Santiago, e incluso la duda de Tomás se incluye con toda su especificidad y es reconocida como una forma de creencia legítima. En este sentido, no sólo los *apóstoles* sino todos los *santos* son «testimonios» auténticos, puesto que cada uno, de un modo particular, abarca, reflexiona y refleja en su persona individual la totalidad de la espiritualidad cristiana, y por ello pueden dirigir como fundadores las órdenes más diversas, cada uno de ellos con un espíritu especial con reglas de vida específicas.

La persona en tanto espíritu individualizado es al mismo tiempo don y tarea. Don en el sentido de que cada uno desde el principio es introducido en su singularidad y confirmado con amor; tarea, en el sentido de que se encuentra y se «declara» en aquello que fue desde siempre, a la vez que intentaba evadirlo insertándolo en lo común. Creer es (y en esto consiste el conocimiento decisivo de San Agustín) una *declaración,* una *confessio*, de la propia forma de ser y de la de todo, incluyendo los acontecimientos más insignificantes de nuestra vida personal. Esta declaración no significa, tal como usualmente se malentendió más tarde, una confesión del pecado, sino que se refiere a una comprensión decidida de la propia *finitud* y regreso de ésta a la intención *divina* de creación y amor. En este sentido, las limitaciones, las dificultades, los errores y los pasos en falso son unas excelentes oportunidades para creer y deben ser acogidas como tales (*felix*

culpa). En la filosofía cristiana del alta Edad Media se empleó para esta forma de espiritualidad, que era considerada como la propiamente cristiana, la palabra «idiota», que proviene del griego *idios*, lo propio, lo específico. El *idiota* es el auténtico preceptor y aparece (como por ejemplo en Nicolás de Cusa, que tituló con este término un importante diálogo suyo) como maestro específico para el hombre, que hay que situar por encima de Aristóteles y de los griegos. Puntualizando y haciendo referencia explícita a la significación original de la palabra, se podría decir que el concepto de espíritu cristiano es «idiota», es decir, que se refiere justamente a lo propio y singular. Se refiere, pues, a lo *personal,* a la persona, que no debe ser genérica, es decir, presentarse bajo la forma del género, sino específica.[ii] Evidentemente, en el cristianismo se mantienen también la razón común y su concepción interna, el *noûs*, como fundamentos de la imagen del hombre del paradigma substancialista, pero el *noûs* es superado por una nueva forma de espíritu que se caracteriza por la vivacidad, la concreción, la singularidad y su fuerza: se trata del espíritu en tanto *pneuma*, aliento, viento, incluso tormenta. Es el espíritu, que el hombre no «tiene» sino que «viene hacia él», el que le «llena» y le capacita para determinadas facultades (labia, poder de convicción, inmunidad personal, etcétera). Un espíritu de este tipo nunca es común, sino siempre y sólo personal e históricamente concreto, aunque sea un testimonio preciso de un espíritu divino que lo domina y gobierna todo.

Persona no es ningún compuesto de acción que, como el «ser racional» griego, se configura en un conjunto esencial totalmente determinado, inmutable y estable a partir de finito e infinito; la *persona* logra su propia configuración espiritual por medio de un retroceso a la individualidad completamente finita y volviendo a reconocer a Dios. Esta configuración espiritual puede ser considerada como una fulguración («relámpago») de Dios y, en tanto fuerza viva siempre concreta, capacita para las acciones y actividades previstas en el plan de salvación de Dios. Una persona así no es el hombre *eo ipso,* sino sólo debido a un movimiento pro-

pio (cambio de rumbo, confesión, amor hacia Dios) que puede llamarse *personalización*. Ésta es, a la vez, «encarnación» del espíritu en la finitud concreta y la carnalidad del hombre e «imaginación» de la corporeidad concreta y facticidad hacia una presentación metafórica de lo absoluto. El espíritu alumbra dentro de la concreción y la concreción es elevada a la presencia del espíritu, por medio del cual la configuración de *hombre personalizado* deja de ser sólo un «tipo» de hombre. Lo continúa siendo, en tanto que se mantiene en el nivel de la *razón,* pero ésta se superará en dirección al *pneuma* o al *spiritus*. La «espiritualidad» cristiana ya no se puede entender a partir del concepto griego, sino que supone la personalización ahora descrita y la nueva forma de espiritualidad del *pneuma*, la cual supera a la razón.

Es cierto que la imagen cristiana del hombre está básicamente interesada en la «espiritualización», pero es un grave error entenderlo en el sentido de la razón común o el entendimiento abstracto. Es más, el cristianismo, como ningún otro proyecto de hombre hasta ahora, acepta la finitud y corporeidad del hombre y no sólo deja que el Señor (Jesús) sea una «encarnación» sino que exige una *existencia encarnada* por parte de todas y cada una de las personas dentro de su círculo de creyentes. La *personalización* encarnativa es al mismo tiempo la mayor acción y el suceso más sencillo, ya que no lleva a una imagen superior (como el humanismo clásico), sino que, con un *sosiego* absoluto, regresa y se compromete con lo que el hombre es desde buen principio (se podría decir: humanismo humilde). Es en este último sentido que el cristianismo es *liberación,* liberación de todas las imposiciones y opresiones, y una ganancia de nuevo del hombre en su simple «ser» original e «idiota».

El cristianismo siempre se ha entendido como una *emancipación* que no puede ser superada o substituida por ninguna otra emancipación. Existe una «libertad del hombre cristiano» que es procurada por Dios mismo y está a la disposición de cada individuo *qua persona:* cada uno, empero, debe hacer algo por esta li-

bertad. Si rehusa la actitud de la *humilitas* («humildad»), permanece en el estado del «pecado», donde pecado no se refiere a una acción singular, sino al ser global, a saber, en estar «separado» de Dios, es decir, al rechazo del «cambio de rumbo». En tanto que a través de esta conversión la personalización aparece en su plena realidad, la recaída en la «separación» es la *despersonalización*. No es que el hombre adquiera una nueva personalidad, sino que la pierde.

La relación descrita entre vocación, conversión, confesión, encarnación, imaginación y personalización constituye el todo de la *personalidad* humana y, con ello, la *imagen cristiana del hombre*. En comparación con la imagen griega del hombre se presenta como más complicada y más exigente, especialmente porque en ella no se otorga simplemente la humanidad al hombre, sino que se le encomienda. No es hombre simplemente sino que, a través de una serie de movimientos y evoluciones, debe ganarse el escalón para el que ha sido creado y para ello necesita nada más y nada menos que todo el tiempo de la historia de la humanidad. El individuo puede alcanzar el escalón de la personalidad, pero sólo puede lograr la realidad de persona, es decir, la que incluye la santidad, de forma simultánea a la salvación del género humano en su totalidad, es decir, sólo al final de la historia de la salvación. En cierto modo, la plena personalización se aplaza hasta el «día del juicio final», en el que, mediante una «segunda creación», todo (y no únicamente el hombre) será llevado a la configuración propia de la creación y con ello todo será elevado al escalón del ser que se quería desde el principio. En su sentido pleno, la persona es el «nuevo hombre», para el que serán creados al mismo tiempo una «nueva tierra» y un «nuevo cielo», en los que en relación con la realidad actual nada habrá cambiado pero sí todo se habrá transformado.

En este proyecto del *nuevo hombre* y de la *nueva realidad,* que a menudo se exponen de manera muy poco clara, podemos ver una forma previa del pensamiento estructural y de la antropolo-

gía estructural. Evidentemente, se debe dejar de lado cierta metafísica, especialmente la que ha ido a parar a la experiencia cristiana fundamental proveniente del conjunto de ideas griegas. Si, siguiendo la interpretación diferencial, se intenta pensar esta experiencia original retirando las «alambradas» que provienen de la ontología griega, se llega a aquella concepción que durante siglos ha conducido en la dirección de la antropología estructural y que se deja ver con una claridad creciente. Tenemos una serie de testimonios, como, por ejemplo, los siguientes: Pablo, Agustín, Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Pascal, Jakob Böhme, Franz von Baader, Tolstoi, Hölderlin. Evidentemente podríamos añadir muchos más autores y de algún modo toda la tradición cristiana, pues en tanto se alimenta de la profundidad de su experiencia originaria, es portadora de esta concepción de la «antropología estructural».[3]

A pesar de todo, el personalismo cristiano sigue siendo una antropología de la substancia, porque la persona del hombre continúa como núcleo en tanto configuración concreta del espíritu, núcleo que se encuentra detrás de todas las formas de aparición y de comportamiento del hombre y lleva todas las características puramente casuales en tanto «estado básico» (substancia). Aunque el espíritu personal esté individuado, se mantiene como realidad de fondo y solamente puede ser estudiado a través de sus «particularidades», «accidentes» y «modos de comportamiento»; no se puede ver ni puede ser realizado sin mediaciones. En última instancia, se trata también del individuo que está ligado de forma *substancial* a su existencia personal. Se le deja en posesión de su singularidad, pero ligado totalmente a ella de forma fija y eterna. El pensamiento gráfico de la alta Edad Media presenta, basándose en la Biblia, la comunidad de los Santos como un edificio, como la «casa de Dios» o también como «burgo» (en el sentido del «Jerusalén celestial»), de manera que cada individuo es presentado como un bloque tallado, ciertamente muy personal e individualizado, pero al mismo tiempo fijado e insertado en la arquitectura global de la creación. Con ello el recono-

cimiento de la especificidad llega hasta el punto de que cada ser y cada acción, cuando se da en el *espíritu correcto,* se entienda como la salvación. En oposición a esto, el «pecado» no consiste en hacer algo distinto a lo que Dios exige (cosa imposible), sino en que se actúe en el «espíritu de la particularidad y del aislamiento» en lugar de dentro del «espíritu de la totalidad». Todo lo que el hombre es y hace puede ser pecado, si lo realiza en un espíritu particularizado; todo lo que es y hace puede significar santidad, si lo realiza en el *espíritu de la totalidad*. Así pues, el espíritu ya no se opone a la materialidad, como ocurría en el pensamiento griego, sino que el espíritu se contrapone al espíritu, el espíritu común se opone al espíritu particular, el espíritu divino al satánico; se trata de una diferenciación que sólo es posible al nivel del *pneuma*. Por ello, «pecado» es una idea originaria del cristianismo que no aparece en el mundo griego.

Este *espíritu pneumático* se opone y diferencia tan poco del cuerpo que, en cierto sentido, lo acompaña directamente, dado que lo ha incorporado como imagen de la vida eterna. En este sentido también es aliento y hálito, incluso aroma y fragancia, y es en este sentido en el que fue captado y representado por el arte cristiano. El *nimbo,* la aureola, tiene aquí sus raíces, igual que la *mandorla,* que es el nimbo de santidad de toda la persona. La voluntad es clarificar la luz particular, que irradia una persona sumergida en el espíritu de la totalidad en todo su cuerpo, de modo que este espíritu sea visible y perceptible corporalmente; una imagen tan originaria como la «luz del monte Tabor» que desprendía Jesús, cuando se «transfiguró» ante los ojos de sus discípulos. Un testimonio especialmente bello de esta concepción de la persona lo encontramos en Leonardo da Vinci, que en vez de la aureola crea el *sfumato*, el «vapor» y el «humo», que se encuentra como un aura dorada encima de toda apariencia de una persona transfigurada pneumatológicamente. La figura de Cristo en la Santa Cena, la atmósfera de la Mona Lisa y el *sfumato* de «Anna Selbdritt» muestran del modo más delicado que el *pneuma* es una apariencia incluso corpórea y de hecho representa la luz

con la que debe aparecer cualquier corporeidad en el sentido del nuevo hombre.

A pesar de todo, sigue tratándose de una antropología de la substancia, ya que todavía considera al individuo en su singularidad y convierte al pneuma en un estado fundamental, a partir del cual se determina y sostiene todo lo que está en relación con la apariencia.

4. Los fundamentos de la antropología del sistema y su primera expresión

a. El origen del pensamiento sistemático

Sabemos poco sobre el origen del pensamiento substancial. Puede ser que se remonte a la experiencia básica de la agricultura y de la arquitectura con piedra en la zona mediterránea.[4] El origen del pensamiento sistemático es más claro: probablemente proviene de la observación de los astros. No hay duda de que desde hace tiempo se han incluido los astros en el proyecto fundamental de la vida humana. Especialmente en los pueblos de navegantes, que necesitaban puntos de orientación para sus viajes a mar abierto y eligieron las estrellas. Pero, por su naturaleza, los hombres estaban interesados sobre todo en las estrellas fijas, cuya fijación justamente les dio el nombre. Gozaban de una enorme fiabilidad y por ello eran consideradas como lo único «firme» en el mundo. Esto se muestra también en que la palabra para el cielo, *firmamentum*, significa lo firme y lo estable. El universo no se vivía como abierto, sino como configurado y fijado por el mundo astral, que se veía como una envoltura esférica. Correspondientemente, los primeros observatorios astronómicos eran edificios con rendijas construidas a través de las cuales se observaban fenómenos solares y astrales muy determinados en momentos muy determinados. De allí provienen la fijación de las estaciones y los calendarios, los cuales dotaron al hombre de una orientación en el tiempo que por los menos fue tan importante como la orientación espacial. Durante siglos, los conocimientos astronómicos fueron superiores a los conocimientos geográficos; el

hombre conocía mejor las estrellas que su tierra.

El hombre sólo encontraba *precisión* y *exactitud* en las estrellas, de lo cual se deducía que éstas no estaban formadas de materia simple y bruta, tal y como la encontramos aquí, en nuestro mundo, en forma de «tierra». Para los antiguos, según la teoría de los elementos aceptada comúnmente, la materia del mundo estaba formada por las cuatro materias elementales (tierra, agua, aire y fuego) que se encontraban por este orden de abajo a arriba, y que en cada capa su esencia era depurada, incluso espiritualizada. Este círculo de materias sólo se aplicó por debajo de la Luna y con ello a toda la gravedad terrenal; la sujeción al tiempo y la casualidad del destino en la vida humana era considerada y calificada de «sublunar». Más allá de esta zona de variabilidad había una nueva materialidad, una materia que no se transformaba, que no tenía ni gravedad ni densidad, sino que era algo similar al fuego puro, el *éter*, del que estaban formadas las estrellas. Dado que estaban formadas de esta materia, la más ligera y sutil, también se podían formar a partir de ellas relaciones y comportamientos *exactos* y *precisos* que sólo se podían representar mediante las matemáticas y la geometría. En la antigüedad, la matemática y la geometría sólo eran adecuadas para las relaciones astronómicas y no para las terrestres, donde no existían ni triángulos ni círculos reales, sino solamente aproximaciones muy rudas e insuficientes.

Cada estrella era una *substancia* que no se transformaba, que se mantenía pura en su esencia sin la confusión producida por la materia. Por ello sólo podía participar en movimientos esenciales, es decir, en movimientos circulares, y también en la rotación diaria del firmamento y en los movimientos cíclicos anuales. También se incluían las pocas «estrellas errantes», cuyos movimientos se basaban en una combinación de movimientos circulares (ciclos y epiciclos) que se acercaban de forma bastante precisa a los datos observados.

Como se sabe, fue Copérnico quien destruyó los fundamentos

de esta concepción del mundo y planteó una nueva forma de ver y una nueva interpretación de las estrellas y sobre todo de los planetas, a saber, el *sistema*. Para él, la perfección ya no se encontraba en cada una de las estrellas, es decir, en su substancia, sino en la totalidad de la *constelación,* es decir, en el sistema. Por ello una estrella sola podía realizar, sin problema alguno, movimientos de carácter imperfecto, como por ejemplo elipses, sin perder su condición de estrella. Mediante la transformación del pensamiento hacia el sistema, Copérnico obtuvo la posibilidad de concebir la relación de los movimientos planetarios y del Sol de un modo *unificado* y *preciso* y de emplear cálculos para los eclipses solares y lunares, que eran completamente independientes de la arbitrariedad de las *substancias astrales* y del significado *espiritual* de su configuración (astrología).

Galileo Galilei dio un paso más de gran importancia. Este concepto de sistema, que antes sólo se aplicaba a la astronomía y allí produjo el «sistema solar», lo bajó a la Tierra sin concesión alguna. De allí en adelante, las relaciones sistemáticas exactas ya no se encontraban sólo en el cielo, sino también en la Tierra, por cierto, en mayor número y sin ninguna impureza producida por la «materia». Galileo llegó a esta idea revolucionaria porque, utilizando por primera vez un telescopio, descubrió «montañas» y «mares» en la Luna (que hoy en día todavía se llaman así), y tuvo que concluir que la Luna no estaba formada por materia astral sino por los mismos materiales que la Tierra. Mediante la observación de un eclipse lunar total en Júpiter y cambios de día y noche en Venus, se extendió su suposición respecto a un sistema total. En los astros sucede lo mismo que en la tierra, las estrellas también están compuestas de elementos terrestres y por ello también la tierra material puede ser organizada con una exactitud astral, es decir, justamente como un sistema ontológico. Así desarrolló una «mecánica» física, que seguía exactamente el patrón de la «mecánica celeste» de la astronomía y todos sus puntos se podían verificar experimentalmente. Éste fue el inicio de las «ciencias naturales» de la época moderna, ya que desde este mo-

mento se concibió la unidad de la «naturaleza», que desde entonces ya no estará separada en el ámbito sublunar y el supralunar, en un mundo material y uno espiritual. La física basada en una teoría sistemática lo explicaba todo a partir del fenómeno básico de la presión y el choque, y con ello le dio a todo una relación totalmente unificada, si bien (como actualmente debemos recordar) todo se redujo a mecánica y a mecanismo, cosa que desde el punto de vista de la historia de la ciencia obstaculizó el desarrollo de ciertas ciencias, como la química o la biología.

b. La importancia de Descartes para la antropología del sistema

El pensamiento del sistema se extendió como el fuego. En todas las grandes ciudades de Europa se formaban sociedades y «salones», donde se realizaban pequeños y grandes descubrimientos científicos en la medida en que se pasaba de la anterior interpretación según la substancia a la interpretación según el sistema. A partir de allí se pone fecha a lo que llamamos ciencia europea, cosa que, por lo demás, en ningún modo sucedió gracias a la victoria del punto de vista de la experiencia. Justamente ocurrió lo contrario. Las interpretaciones de la substancia hechas durante la antigüedad se adecuaban mucho mejor a la situación normal de la experiencia humana, de manera que en un principio la nueva ciencia se tuvo que imponer en una lucha *contra* el principio de la experiencia. Por desgracia, respecto a estos acontecimientos en el campo de la teoría y la historia de la ciencia todavía dominan unas concepciones totalmente equivocadas, de modo que aún no se ha entendido que el nacimiento de la ciencia moderna en Europa tiene, en primer lugar y como aspecto más importante, un motivo ontológico, a saber, el cambio de la ontología de la substancia por la ontología del sistema.[5]

A partir de los progresos vertiginosos que se podían llevar a cabo desde esta nueva perspectiva, nació y se agudizó un problema importante: el de la *situación del hombre* en el cosmos. Mientras que el hombre no tenía ninguna dificultad con la experiencia de sí mismo ni con su autointerpretación en tanto espíritu, la

libertad y la justicia dentro de la visión del mundo según la ontología de la substancia, se le crearon entonces preguntas irresolubles que le obligaban o bien a abandonar la idea de un hombre libre, racional y responsable, o bien a reducir el aspecto unitario del sistema con su mecanismo constrictivo. Ambos a la vez no eran filosóficamente posibles, dado que ambas concepciones deben exigirse como principios ontológicos de validez universal.

La especial importancia de Descartes consiste en que encontró una solución que permitía basarse a la vez tanto en la humanidad del hombre como en la sistemática universal del mundo. La solución consistió en contraponer sin conexión o contacto alguno el sistema del mundo *(res extensa)* al sistema del espíritu *(res cogitans)*. En tanto en cuanto el hombre tiene un cuerpo, debe ser considerado como una parte dependiente del mundo material que, al igual que todas las otras partes, está sometida a las constricciones y determinaciones ontológicas del sistema. Sin embargo, el hombre no está ligado a estos acontecimientos con su espíritu sino que de él parte un *sistema de ideas* que se desarrolla y amplía, mediante deducción y racionalidad, concentrándose en el sistema mismo. Todo esto sólo a partir de las ideas que actúan como principios en el espíritu mismo, a partir de la consecuencia de su propia sistemática y sin tener en cuenta las impresiones sensibles que desprecian cualquier sistema. La llamada «ciencia cartesiana» consistía en que el insignificante sistema de «verdades primeras» y «axiomas» que hasta entonces era conocido por el hombre podía ser ampliado enormemente mediante la «deducción», de modo que la totalidad del mundo era deducible con total claridad racionalmente y lógicamente.

Está claro que en alguna parte se mantenían los límites para el espíritu finito, en los cuales debe pasar del sistema de ideas puras al confuso barullo de las experiencias. Pero Galileo, que hizo suya esta idea cartesiana y siguió con su desarrollo, entendió que con la ayuda de la *experiencia* se podía ampliar la racionalidad, trazando ampliaciones «hipotéticas» a los límites del sistema espi-

ritual, cuya necesidad ya no se podía comprobar deduciéndola del sistema mismo, pero en cambio sí que se podía probar mediante experiencias escogidas («experimentos») a modo de muestra. A partir de distintas posibilidades de ampliación de la sistemática del mundo se podían elegir los proyectos correctos mediante experiencias dirigidas. En el lugar de la obtusa contraposición entre racionalidad y empiria, Galileo introdujo la productiva relación entre *hipótesis* (racional) y *experimento* (empírico). Con ello se descubrió la *investigación,* ya que ésta consiste en un intercambio vivo entre hipótesis y experimento y no en la contraposición externa y hostil entre lógica y sensibilidad. Se puede considerar a Galileo como el descubridor del *ars inveniendi* (arte del descubrimiento) como contraposición al simple *ars demonstrandi* (arte de la demostración). Desde aquel momento ya no existe solamente *ciencia,* como se daba entre los griegos, sino *investigación,* que es algo totalmente nuevo.[6]

c. La Ilustración y el sistema de la sociedad

Con el paso del punto de vista estático de la «ciencia», en la ontología de la substancia, al punto de vista dinámico de la «investigación», en la ontología del sistema, también el hombre fue arrastrado hacia una procesualidad que originó un nuevo significado de historia. Mientras el pensamiento de la substancia parte del «ser» (que no permite ningún «más o menos» y, por lo tanto, tampoco permite ningún despliegue y, así, el espíritu del hombre, que es su ser, tampoco consiente ningún tipo de modificación en su configuración esencial), en el pensamiento del sistema tanto el estado del espíritu humano como su esencia se ven bajo el aspecto del *desarrollo.* Según esta *nuova scientia,* ahora el hombre puede ser mucho más de lo que ha sido hasta el momento, y no se puede prever si al final no podrá llegar a un estado «angelical». Un importante, si bien poco leído, historiador de la ciencia (Dijksterhuis) ha concebido el proceso de cientifización del mundo como un proceso de «angelización», pero tampoco él ha tenido en cuenta que el mismo Descartes, el representante y teó-

rico más reconocido de la nueva concepción de la ciencia, ya pensaba en una transformación del ser del hombre de este tipo, puesto que enseñaba que es posible superar la enfermedad y la muerte y que al hombre le puede ser dado un futuro de inmortalidad terrenal. Esto fue un delirio innecesario, pues la transformación espiritual mediante la investigación ya conducía a consecuencias impredecibles. En este intercambio entre hipótesis y experimento había que contar con una ampliación del contenido racional del espíritu humano, que debería trasladarlo a una autoposesión mucho más elevada. Esto es lo que convirtió al hombre por primera vez en autónomo, responsable de sí mismo y libre de equivocaciones en cuestiones éticas. Por lo tanto, sólo se trató de llevar el espíritu humano, cuya posibilidad de desarrollo se acababa de descubrir, hacia su plenitud, con tal de convertir al hombre por primera vez en hombre y transformar la sociedad en una civilización humana. Esta concepción, que está ligada al pensamiento del sistema, tuvo sus efectos principales en la llamada «Ilustración».

La *Ilustración* no consiste en indoctrinar desde fuera, sino en una autoformación del espíritu desde dentro, en un incremento de su autonomía y de su apodicidad. El desarrollo (debido a la investigación) hacia la máxima perfección de la concepción del mundo según la teoría del sistema tenía que ir acompañado al mismo tiempo por un desarrollo (ético) de la autonomía del hombre que, después de todo, lo convirtió en el ser espiritual al que hacía referencia el proyecto «hombre». La ciencia plena consigue una humanidad plena, y una humanidad plena lleva a la sociedad plenamente humana. El hombre que se desarrolló de este modo más allá de sus limitaciones casuales, históricas, psicológicas y etnológicas, el «ciudadano cosmopolita», produce también la «civilización mundial» despojada de todas sus contingencias, deficiencias y confrontaciones. La civilización mundial es la sociedad definitivamente pacificada, en la que no solamente quedan excluidas las guerras sino también la injusticia y el crimen, dado que éstos sólo pueden ser provocados por limitaciones, las

cuales no reconocen el verdadero contenido y la verdadera riqueza de la esencia humana. La Ilustración, que presenta la autocreación de la plena esencia espiritual en su forma total, según la ontología del sistema, llevará a una sociedad definitiva, que es el objetivo propio de la historia humana y en la que desaparecerán todas las diferencias e injusticias. Esta idea tan esperanzadora presentó una primera forma de la concepción social, la que se originó con la *antropología del sistema*.

Lógicamente, a partir de esta base son posibles distintas realizaciones. Así, por ejemplo, se puede poner en el lugar del puro devenir formativo de la Ilustración el principio real y político de *bellum omnium contra omnes*, que suena muy marcial, pero en realidad pretendía ser un principio para la pacificación social. Así como el pensamiento sistemático exigía en física la reducción de todos los procesos al principio de *presión y choque,* el pensamiento sistemático exige en la teoría social (esta es la idea de Hobbes) que todo se base en el principio de *bellum omnium contra omnes*. Este *bellum* es justamente la forma social del principio de presión y choque. Y, del mismo modo en que mediante este principio, en la naturaleza no humana, todo se sitúa en una sistemática completa y armónica, mediante este *bellum* se supone que en la sociedad humana todo se puede situar en una sistemática completa y en armonía. Esta idea es todavía válida actualmente en el mundo occidental, si bien no bajo su primera expresión bélica sino bajo la más modesta expresión de la «libre competitividad». En el ámbito económico éste es el principio de presión y choque, es decir, el principio de la confrontación entre todo. Y si hoy en día nuestros pedagogos y políticos sociales todavía hablan, impávidos y resueltos, de «igualdad de oportunidades», se refieren en última instancia al principio de *bellum omnium contra omnes*, que sólo tiene su efecto total si cada uno parte de las mismas condiciones en esta lucha o competición. La igualdad de oportunidades es un principio de la teoría social de la antropología del sistema y debe ser consciente de su origen.

Al nivel del desarrollo de la antropología del sistema, que es la que estamos describiendo ahora, la esperanza de felicidad para la humanidad consiste en que, tanto para el individuo como para la sociedad, se puede conseguir un estado sistemático definitivo. La situación de sistema en el individuo se alcanza mediante la «Ilustración», el estado sistemático de la sociedad mediante la «libre competencia». Claro está que el estado de sistema de la sociedad también se puede lograr a través de la *construcción* del sistema social basado en un espíritu ilustrado. Esto parece ser todo lo contrario a la libre competencia, pero tiene el mismo objetivo: conseguir el sistema social en su estado de realización plena. Así, aquí se muestra lo extraño: tanto la construcción socialista como el liberalismo individualista, es decir, las contraposiciones actuales entre *Este* y *Oeste,* provienen de los mismos fundamentos y están orientados hacia el mismo fin. En el fondo no se trata de concepciones distintas, sino de la misma concepción en caminos diferentes. Esta identidad callada y reprimida de ambas finalidades produce la dureza, radicalidad e incondicionalidad de esta contraposición, ya que ambas deben elevarse desde la misma plataforma, si es que quieren tener algún fundamento. El mundo, actualmente dividido en dos hemisferios, no refleja, en general, que en ambos sistemas se trata de uno y el mismo principio. La superación del enfrentamiento presupone desvelar previamente la identidad del principio.

La guerra entre sistemas sociales no se solucionará ni por la fuerza militar, ni por la superioridad económica, ni mucho menos por una «decisión», sino que se convertirá en algo superfluo solamente mediante una transformación en la forma de pensar. El actual problema de la paz en la política mundial no se puede «solucionar» históricamente sino que sólo se puede «disolver» mediante una nueva forma de pensamiento.[iii]

El principio de presión y empuje aparece en la sociedad como *bellum*, y así el *bellum omnium contra omnes* se convirtió en lo más decisivo, en el principio ilustrado de autoformación de una so-

ciedad que se imponía a sí misma una configuración de sistema. La «sociedad burguesa» es la forma de realización del principio sistemático en la que la guerra de todos contra todos se implanta como «libre competencia» y en la que las condiciones sólo se pueden considerar «naturales» cuando realmente derivan del «libre juego de fuerzas» del todo social. Una «sociedad abierta» significa el libre juego de fuerzas o competencia ilimitada. Cualquier influencia exterior distorsiona la autodeducción del sistema social, del mismo modo en que una indoctrinación impide y distorsiona la autodeducción del sistema espiritual libre en el individuo. Así se desarrolla la idea de la sociedad burguesa como un exponente del pensamiento sistemático de la modernidad.

5. La antropología del sistema como teoría dialéctica de la historia

La Ilustración es una primera concepción de la historia de la antropología del sistema. Sin embargo, muy pronto se superó a sí misma pues, tanto en la realidad histórica como en el pensamiento sistemático, se hace evidente que lo que el espíritu elabora como ilustración es una forma muy deficiente del sistema y con ello también una forma muy deficiente de la autoposesión del espíritu. El así llamado idealismo alemán es, dentro de este contexto, el conocimiento de que son necesarios varios *escalones* en el desarrollo de la relación sistemática y que son unos escalones cada vez más complicados cuyo objeto es conseguir finalmente, en un sistema último, la realidad plenamente diferenciada y con ello lograr al mismo tiempo la plena y total autoposesión del espíritu basada en sí misma. Esta idea, que sólo se pudo desarrollar en relación con el pensamiento sistemático, sostiene que la historia de la humanidad debe construirse en grandes *épocas,* subiendo con esfuerzo los nuevos escalones de la autoexplicación y el autoencuentro hasta llegar a la última explicación de uno mismo; sólo a partir de ésta se puede crear el sistema válido y permanente del espíritu, que al mismo tiempo es el sistema verdadero del mundo. Esta teoría de la historia, según la cual las épocas son como escalones de la autobúsqueda del espíritu, es la

llamada *teoría dialéctica de la historia*. Se desarrolló de forma ejemplar en Hegel y luego con Marx se desarrolla y expone un aumento en la antropología del sistema que no se puede de ningún modo pasar por alto ni excluir, si es que se quiere comprender la historia esencial de la autocomprensión humana en su proceso estricto.

El descubrimiento decisivo del idealismo alemán es la *sistemática interna de la idea del ego*. Todavía no se encuentra en Descartes, que aún defiende la opinión de que el ego se podría *encontrar* en una autocomprensión absolutamente cierta. Pero éste no es el caso, porque el yo no es ningún resultado objetivo, sino siempre una *«posición»* subjetiva. De hecho el yo sólo se forma en tanto que se «pone».

La manera más fácil de mostrarlo es mediante el ejemplo de la atención intelectual: el oyente de una conferencia debe *poner* su yo para que éste pueda asimilar y aceptar el contenido expuesto. Este «yo» no existe sin estar puesto, y esto no lo nota el oyente que no está atento, ya que justo en este momento el ego, que debía «notar» algo, se ha perdido. El oyente minimiza la pérdida del yo, dado que sólo se trata de no estar atento y de distraerse, pero en realidad es el yo el que se ha perdido, el que se distrae y el que se podría haber dado cuenta de eso. El esfuerzo y la tarea de la atención es la constante *autoposición del yo* en tanto receptor de las informaciones. Sólo puede haber un yo si se realiza, y sólo se realiza en cuanto se pone, es decir, si se dice a sí mismo «yo» en un sentido activo. Se podría expresar de la siguiente manera: el yo sólo es posible en cuanto «yo». El yo no se da como hecho, sino siempre como el decirse-a-sí-mismo-yo, y este decirse-a-sí-mismo-yo se vuelve a decir «yo» a sí mismo. El yo no se pone como un ello, sino que se pone como *lo* que se pone a sí mismo. Se pone como el que se-pone-a-sí-mismo.

Ningún Dios puede crear un *yo*. Sólo puede crear las condiciones en un punto en el que el yo se ponga *a sí mismo*. La posición del yo es exclusivamente autoposición y posición de su pro-

pio mismo *como* autoposición exclusiva. Por ello, en el idealismo transcendental y en el idealismo absoluto, la *autoposición* se sitúa en el lugar de la «creación» y el a*ctus purus* (la pura realidad de Dios como acto) se concibe ahora como devenir del yo que se diferencia fundamental y radicalmente de todo el devenir del ello. El idealismo se entiende como aquella filosofía que por primera vez ha tropezado con esta diferencia y ya no ha caído en el error de pensar el yo como «el» yo, es decir, como una entidad, como un ello o como un algo que de alguna u otra manera es creado, dado o simplemente está a disposición fáctica. El yo sólo es posible en tanto autorrealización y sólo existe mientras se da esta autorrealización.

De todos modos, hay que tener en cuenta que el yo que conocemos por experiencia propia no es todavía un yo puro y verdadero, sino que en cierto modo todavía se pone como un ello, es decir, todavía no se ha concebido en su yoidad. Si se concibe en toda su yoidad, se concibe como *yo absoluto,* en cuanto yo de todos los yos. El «yo singular», que existe en pluralidad y que aún se «diferencia» del «yo absoluto», todavía no es un yo que ha logrado su autoposesión y autoposición completa, por lo tanto, sólo es el yo en el sentido de que en él todavía hay rasgos del ello, es decir, que admite la participación y la finitud. En tanto yo singular todavía no es reflexión infinita. El intento de transformar la reflexión finita en infinita se concibe, cada vez más, como el devenir de la transformación de *todos* los yo singulares en el yo infinito, que entiende y asume en él los yo singulares como *escalones* de su autoconcepción y de la autopurificación que se desarrolla dentro de él.

Por lo tanto, se debe entender que este *devenir del yo* (y el yo sólo puede «ser» devenir e historia) es el origen del sistema y que el sistema es una parte irrenunciable de la autoposesión del yo. Pues el yo sólo se puede poner en cuanto se *distancia* y en la medida en que este distanciamiento dentro del devenir del autoconocimiento, *se vuelva a recuperar.* Un «sistema» es un estado de dis-

tanciamiento de un yo, y el yo siempre y sólo se da superando el proceso de distanciamiento. Más en concreto: el yo sólo se vuelve a recuperar a partir de su proceso de distanciamiento, si se conciben todas las partes del distanciamiento como simples articulaciones dependientes de uno mismo (que es la unidad del todo). En el momento en que el todo es concebido como un *sistema,* se entiende como la diferenciación entre totalidad y unidad que no se pierde mediante la diferenciación en muchos elementos y momentos, sino que justamente las gana y, en la medida en que es algo que se gana, es el yo.

Y el resultado es el siguiente: *yo* y *sistema* pertenecen juntos a un único proceso. Un yo sólo es posible como totalidad de un sistema y un sistema sólo es posible como articulación de una yoidad que se vuelve a recuperar dentro del sistema. Cada sistema «vive», en tanto se mediatiza hacia sí mismo a través de los tres pasos de unidad, pluralidad, unidad. Este procedimiento en tres etapas se llama *dialéctica* y expone el devenir interior de la yoidad. Cualquier sistema es un momento en el proceso dialéctico de la autoposición y cualquier yo es la totalidad de un proceso dialéctico.

Por lo tanto, ya no existe el pensamiento sistemático en su forma no dialéctica, según la cual todavía pensaba Descartes, pero tampoco existe en su forma de dialéctica en una sola etapa, tal y como la pensó Spinoza, sino que solamente se da el sistema como el proceso continuo de elevación que se repite constantemente en una dialéctica cada vez más agudizada, dialéctica que conduce hacia una autoidentificación última del yo absoluto. Dicho de otro modo: cualquier sistema contemplado más de cerca se revela como una fase en el camino de autoposición del yo absoluto. Mientras este sistema sea sólo un sistema inferior, es decir, no sea el sistema de todos los sistemas (el mundo), el yo, que se mediatiza hacia sí mismo en este sistema, continuará siendo simplemente un yo finito, afectado por los rasgos del ello y de la facticidad; será, por lo tanto, sólo un acontecimiento «en»

un mundo. Únicamente el yo infinito será el acontecimiento «del» mundo, es decir, del sistema de la realidad, y como tal será el «resultado» y punto final del devenir del yo, es decir (hablando en otros términos), de Dios.

Si, como Descartes, se sigue *diferenciando* entre un sistema de «res extensa» y un sistema de «res cogitans», o como Spinoza se asignan *muchos* sistemas en cuanto «atributos» infinitos de la substancia infinita, la reflexión no penetra en el punto más elevado. En este punto sólo existe un *único sistema* que contiene en él todos los demás sistemas como articulación y escalones previos; asimismo, sólo existe un único ego, que ya no es un «espíritu» cualquiera sino el verdadero «espíritu del mundo».

El yo solamente es posible como la forma unitaria de una pluralidad sistemática, dado que sólo se puede «encontrar» a sí mismo si se descubre como la unidad dentro de una pluralidad. Y viceversa: cualquier sistema solamente es posible como autoarticulación, dado que si fuera diferenciado y articulado desde otra parte perdería su unidad, igual que el «aprendiz» apático pierde la unidad de su espíritu con la simple asimilación de los contenidos y sólo es «consciencia» pero no «autoconsciencia». La simple «consciencia» es una forma de pérdida y de distanciamiento de la autoconsciencia y permanece incomprendida y errónea hasta que no se concibe como autoconsciencia, es decir, hasta que no ha llevado su contenido hacia una unidad sistemática. Mientras la consciencia posea contenidos arbitrarios y casuales para ella, esta consciencia no podrá convertirse en autoconsciencia. Sólo cuando se haya concebido a sí misma como la causa de unidad, explicación y necesidad de todos sus contenidos, se habrá concebido realmente como una misma. Aquella «autoconsciencia», que todavía entiende su «yo» como diferenciado de sus objetos y contenidos, no es aún autoconsciencia, sino que se ha puesto como un ello y se ha contrapuesto a otras «elloidades». *Contra*ponerse a uno mismo no significa ponerse *a sí mismo*. Sólo mediante la tarea de comprensión de todos los contenidos se consigue con-

vertir la mala comprensión de uno mismo, en cuanto simple consciencia del yo, en una auténtica autoconsciencia totalmente libre de su distanciamiento y encarada a sí misma, y con ello se logra, por primera vez, una consciencia plenamente real y verdadera.

Es en este sentido que, para el idealismo absoluto, el mundo es un Dios en explosión, pero un Dios que se concibe, con el aumento de la diferenciación, cada vez más como la unidad y el yo de este mundo. Siguiendo con la misma imagen, su explosión es al mismo tiempo una implosión. Se va abriendo y al mismo tiempo vuelve sobre sí mismo, y sólo se ha vuelto sobre sí mismo cuando queda claro que cada parte de este todo en explosión es un modo de aparición del todo. Es decir, sólo cuando las partes son totalmente Dios, Dios se concibe *en las partes* y se vuelve a recuperar, no «desde» dentro sino «como las partes». Como esto es así, es menester una repetición múltiple de explosión e implosión, en la que la autoarticulación en cada escalón se va separando sin cesar y las partes deben parecer cada vez más autónomas para que su unión (como sistema) lleve de un modo cada vez más intenso a la unidad, es decir, hacia lo «mismo».

A grandes rasgos, Hegel lo expone de modo que Dios intenta volver a recuperarse desde las partes ya en la *naturaleza muerta*, y esta búsqueda actúa como fuerza de gravitación. Las cosas se diferencian tanto las unas de las otras como intentan derrumbarse en una unidad al mismo tiempo. Este derrumbamiento intencionado del mundo solamente sería una recuperación exterior del yo, es decir, sin los rasgos del ego. Por eso, debe seguir una explicación a niveles superiores de esta detonación del mundo fundamentándose en sus normas y ayudas. En esta explicación, las partes mismas se comprenden como autoexplicaciones y autoencuentros (éste es el escalón de la *vida)* en que cada individuo representa una autoarticulación dentro de una sistemática finita (organismo) y, a partir de esto, el reencuentro de un auténtico sí mismo. Pero también en este punto, en su condición de *planta* y

animal, el mismo no se encuentra de forma completa, sino que continúa siendo un hecho entre otros. El mismo en esta condición se llama *alma*. Por eso todo lo vivo es animado, pero en esta animación sigue siendo finito y depende de lo demás que también es finito en cuanto a *condiciones* externas que afectan a su vida o, dicho de otro modo, que afectan a su movimiento de articulación propio. Por ello es necesario un escalón más elevado en la articulación del mundo, el escalón de la *consciencia,* cuyo ego ya no es necesariamente una parte entre otras, un hecho entre los demás hechos, sino un hecho que puede incorporar el todo de todos los hechos en una totalidad (por lo tanto, tener conocimiento), y con ello concibe desde esta totalidad los límites de su participación y de su finitud. Es el *hombre*.

Pero el hombre no se concibe a sí mismo inmediatamente como una forma de ser de la totalidad, es decir, no se concibe inmediatamente *libre,* sino que debe superar varios escalones históricos, a saber, *épocas,* que principalmente son tres. En primer lugar, encontrando una forma de sociedad en la cual por lo menos un hombre sea libre, el déspota en los imperios orientales, como por ejemplo en Egipto y en Persia, donde todos estaban a disposición como esclavos para que sólo uno pudiera ser libre como soberano absoluto. Evidentemente, se trata de una forma incompleta que tuvo que ser sustituida históricamente por una nueva época, la del *mundo griego* y el *imperio romano,* en la que ya no es sólo uno sino *algunos* los que son libres; son los «ciudadanos libres», que se pueden dedicar a la vida social gracias a la esclavitud de otros. Pero esto tampoco es suficiente, ya que en esta concepción la libertad de unos pocos continúa siendo comprada mediante la esclavitud de muchos. Así, en un último cambio radical (provocado por Martín Lutero) cada uno es liberado de tal manera que él mismo es dueño y juez y su consciencia no está sujeta a ninguna otra instancia. *Todos* son libres. Pero esta libertad es en un primer momento sólo libertad de *consciencia* y todavía no es libertad en el *ser social*. Por eso es menester aquí también un último escalón y una singularización extrema, mediante la cual cada

individuo, en su singularidad y especificidad, resulta totalmente liberado. Esto sucede en la *sociedad burguesa,* en la que cada uno se debe a su suerte personal, a su propia opinión y a su consciencia individual, de modo que la subjetividad experimenta en él su legitimación más elevada y la mayor autonomía.

Es sólo en esta sociedad, en la que cada uno es libre de vivir y morir según sus propias necesidades, en la que la articulación se vuelve hacia fuera de sí misma. Justamente en esta sociedad se experimentará que la subjetividad aparente y la arbitrariedad de las necesidades se ensamblan en un único «*sistema* de necesidades» y que el individuo sólo puede conseguir su subjetividad si aprende a reconocer y a comprender este sistema. Este proceso se llama «formación» o cultura y a través de él se integra la sistemática del todo dentro del mundo de necesidades del individuo al que reorganiza como un miembro consciente de una totalidad autoconsciente y social. La cultura convierte al hombre en un ser social y con una configuración tal que se somete desde dentro al sistema y dentro de él reconoce y posee su propia voluntad. Es sólo en este momento, después de una *revolución educativa,* que nace el auténtico «Estado» desde la sociedad burguesa desmembrada, Estado en el que el individuo se encuentra en equilibrio e identificación con el todo, de modo que aquí el todo existe como parte y la parte existe como todo. En esta situación y debido a esta formación «se forma» el *saber absoluto,* que, en última instancia, es el saber del absoluto o la *autoconsciencia del espíritu del mundo*.

Hasta aquí Hegel. De todos modos resultó que la cultura no era del todo perfecta, incluso no podía llegar a ser perfecta, dado que ésta seguía siendo una actividad de la «consciencia» y con ello dejaba fuera al hombre en su «ser». En este sentido, Karl Marx intentó hacer una corrección total sustituyendo la revolución educativa por la *revolución del proletariado*. Esto también presuponía una singularización, pero no se trataba de la singularización del ciudadano en la subjetividad de sus necesidades sino de la

singularización y exclusión del proletario del ámbito de la vida humana y de la sociedad. Sólo cuando una determinada clase fuera oprimida, no sólo hacia al margen inferior de las posibilidades existenciales sino también por debajo del mínimo existencial, se originaba en esta clase la fuerza y la concepción para una revolución, en la que ya no está en juego simplemente asegurar privilegios de clase particulares, sino la salvación del *hombre en cuanto tal*. Por primera vez el repentino interés por la configuración no es finito, sino que se orienta a toda la universalidad del ser humano y así por primera vez el hombre se concibe en todo su ser y produce (en un cambio radical que abarca todos los comportamientos e instituciones humanas) la auténtica situación esencial del hombre, a saber, aquella en la que el individuo posee el todo y el todo posee el individuo. En este caso no se origina un saber absoluto pero sí un *ser* ilimitado y no condicionado, al que le corresponde una consciencia ilimitada y no condicionada. Hasta aquí Marx.

Es en este punto en el que la dialéctica del proceso sistemático se detiene. Sólo aquí la sociedad se ha presentado como un *sistema global* que no contiene en sí ningún elemento no claro, ninguna limitación y ninguna condición errónea, y así se puede decir que la antropología del sistema en sus formas hegeliana y marxista ha llegado a su última presentación escatológica. Pero con ello también ha llegado a su propia contradicción, pues ambos se contraponen por lo que refiere a la condicionalidad recíproca e incompatibilidad.

6. La teoría del sistema como paso posterior de la antropología del sistema

De hecho, la antropología del sistema no podía avanzar más partiendo del estado alcanzado por Hegel y Marx. Por ese motivo, se pueden considerar todos los pensadores esenciales, como Hölderlin, Schelling, Kierkegaard, Baader, Nietzsche, Husserl y Heidegger, como pertenecientes al pensamiento de la antropología estructural, que no presenta otra vez un sistema sino que se desarrolla como una estructura viva en las más diversas direccio-

nes. Sin embargo, este paso hacia la antropología estructural supone el conocimiento de la antropología del sistema en su expresión superior, y por esto se puede decir que el camino hacia la nueva época sólo se puede encontrar entrando por el portal de la filosofía hegeliana.

Pero, dado que el *pensamiento sistemático* no sólo se hizo explícito en la filosofía, sino sobre todo en las ciencias, y allí demostró ser tan fructífero que pareció innecesario recurrir a la totalidad de la concepción sistemática y a sus presupuestos filosóficos, este pensamiento, en tanto concepción filosófica, fue mayoritariamente olvidado o, dicho de otro modo, se convirtió en una evidencia. El aspecto sistemático abría cada vez nuevas dimensiones de la observación y la investigación. Como los sistemas siempre son sistemas dentro de sistemas (cosa que, por cierto, sólo puede tematizar y dilucidar la ontología estructural), se pudo avanzar en esta dirección de forma ilimitada, sin que se planteara la cuestión inicial por el *sistema de todos los sistemas* ni por el sentido esencial del *sistema en general* y, sobre todo, sin que se planteara la cuestión respecto a la relación de la realidad sistemática con el *ser del hombre*. Las ciencias escaparon de la filosofía, ya que cada sistema resultaba ser tan autónomo que parecía que se podía renunciar completamente a la pregunta filosófica inicial.

En la *ontología estructural* ocurre algo distinto. Cierto es que las estructuras tienen su identidad y autonomía, pero están ligadas de un modo tan vivo por las relaciones de *correspondencia* y *homología* que, de alguna manera, cada estructura aparece en las demás, y con ello el todo se tematiza en cada una de las estructuras. Por eso los análisis estructurales (aunque sean estrictamente analíticos) son siempre de tipo filosófico, y vuelven a iluminar a su manera, si bien no siempre es fácil de ver, las cuestiones metafísicas fundamentales.

No obstante, dado que en el proceso de las ciencias particulares, según la teoría del sistema, no se da una referencia de este tipo, desaparecen las cuestiones filosóficas en las ciencias particula-

res y, como consecuencia, estas ciencias también se ocupan del hombre pero sin transformar su principio básico, con lo cual «hombre» sólo aparece entre comillas. Abordado desde la teoría del sistema, se trata sólo de un objeto igual a todos los demás y se investiga interesándose por los mismos *mecanismos* al igual que cualquier sistema natural o mecánico. Así se origina una segunda forma de la antropología del sistema, que de hecho no merece este nombre, pero que en cambio se autodenomina «teoría del sistema». La pregunta por lo humano no se puede plantear desde este principio, en cualquier caso no de la misma manera en que se daba por supuesto en la forma superior de la antropología del sistema expuesta por Hegel. A esta escala, Hegel sólo pudo darse por satisfecho cuando consiguió esclarecer *unitariamente* la existencia individual, la existencia social y la totalidad de la realidad histórica del hombre, y consiguió terminar también las tareas más elevadas que se le plantearon en el desarrollo de la idea de la humanidad. Los teóricos del sistema, que no provienen de la tradición filosófica sino de los conocimientos especializados y limitados de las disciplinas particulares, no se preocupan por estas cuestiones y por eso tratan al hombre de una forma reducida, omitiendo lo esencial. Es evidente que esta metodología también aporta algo, también es evidente que los resultados son impenetrables desde fuera y no se abren a más preguntas, pero esto dichos teóricos lo malentienden y consideran que no es necesario plantear más preguntas. Su mecanismo de explicación parece dar razón de todo, aunque resulta evidente que (si se sale del estrecho círculo de este pensamiento) los presupuestos y las consecuencias de este principio continúan totalmente abiertos y, por lo tanto, no posee el valor explicativo que ingenuamente cree poseer.

Existe un gran número de estos principios en la teoría del sistema. Por «teoría del sistema» en un sentido estricto se entiende sobre todo aquella ciencia social que se remonta en particular a autores como Parsons, Merton, Malinowski y Luhmann.[7] Lo que aquí significa «sistema» se deriva del ejemplo del «sistema de

roles», según el cual se entiende la sociedad en su esencia. Aquí se muestra que a partir del principio de la teoría del sistema no se puede ver de modo alguno qué es lo decisivo en y para el hombre, ni tampoco se ve qué es lo que de hecho sucede en los «sistemas» sociales. Por ejemplo, en la «teoría del sistema» no se trata de cuestiones sobre la decisión por parte del individuo, que no tienen capacidad para ser objeto de investigación científica según estos teóricos, ya que la fijación de finalidades singulares es «casual» y estas finalidades van desapareciendo cada vez más por la fijación de objetivos comunes en el progreso de la modernidad (desde las guerras civiles de religión del siglo XVI); por esto sólo quedó una infinidad de objetivos individuales posibles que ya no se podía superar desde la teoría de la acción. Así es como se forman y se contemplan los «sistemas» en la sociedad y en la ciencia social, cuyo sentido consiste en simplificar la fijación de objetivos; éstos se contemplan como aquellos que sólo se preocupan del mantenimiento de las condiciones vitales.[8] Por lo tanto, sólo se considera en los sistemas lo que transcurre de forma «inmanente al sistema» y «relevante para el sistema». Los «procesos inmanentes al sistema» son el tema de esta antropología. Esto se ve sobre todo en el «sistema de roles», que muestra que, como individuo, sólo se puede formar parte de un sistema social en tanto que se asume un «rol» en él. Este rol puede ser profesional, familiar, informativo, un rol de tráfico o de distribución, un rol político, religioso, artístico o de cualquier otro tipo. Cualquier sistema social se puede representar como un *sistema de roles*. Un rol se define por las «expectativas de comportamiento» que se dirigen hacia él desde otros roles y que se pueden presuponer y asumir con cierta seguridad. Ciertamente, el individuo no se puede integrar en un sistema de otro modo que no sea por el rol que asume, pero también forma parte de la definición del sistema que la realización del rol no está totalmente garantizada. Junto con las expectativas de un rol definido por un sistema se encuentran también las expectativas de la decepción. En la estructura del sistema también se deben incluir las disfunciones ya que, si no, el

sistema se derrumbaría al mínimo fallo individual. Los sistemas aumentan la estabilidad en la medida en que pueden asumir los actos fallidos en su estructura funcional. En las sociedades modernas también se crea la posibilidad de la «distancia respecto a los roles», si bien todavía no es posible distanciarse en todos los sentidos del rol y en modo alguno se puede lograr que el uno mismo alcance la libre desvinculación.[9]

La importancia de este punto de vista reside en el *interés por la permanencia,* que es un aspecto esencial de cualquier sistema. Todo sistema está interesado en asegurar su permanencia, incluso se puede decir que es su meta principal. Así, en cada sistema encontramos un sistema de reglas cibernético que procura el equilibrio entre las discrepancias del sistema y garantiza la conservación de la identidad del sistema. Así es como Luhmann entiende que «un sistema es cualquier ser realmente existente (en parte debido a su orden propio, en parte debido a condiciones del entorno) que se mantenga idéntico en un entorno extremadamente complejo, variable y que no puede dominarse en su totalidad».[10]

Por lo tanto, el aseguramiento de la identidad se incluye en la definición del sistema. Esto significa básicamente que el *movimiento* y el *desarrollo* quedan excluidos del sistema. Naturalmente se trata de una situación delicada, ya que todo «sistema» se encuentra en movimiento. Este movimiento puede ser muy a largo plazo e insignificante, pero sin embargo continúa presente y, por lo visto, también es irrenunciable. El movimiento incluso tiene lugar cuando no hay ninguna transformación en la forma predeterminada del sistema; el desarrollo se produce entonces como una «interpretación» del sistema, como cambio de rumbo en el modo de aplicación y consideración. Así, parece que un *sistema de derecho* codificado no admite transformaciones; sin embargo, la *estructura legal,* es decir, la auténtica consciencia popular del derecho se transforma históricamente y la jurisdicción sigue este movimiento de la estructura legal mediante la aplicación de la interpretación y de la práctica. Esto funciona durante bastante tiem-

po, hasta que demasiadas determinaciones legales se vuelven obsoletas y ya no se pueden adaptar a la estructura mediante reformas, y entonces hay que redactar un sistema nuevo. Este ejemplo muestra que se debe diferenciar entre *sistema* y *estructura,* incluso respecto al mismo medio, que además del derecho y la verdad de la vida se encuentran al lado de la estructura, y que un sistema sólo posee derecho y verdad en cuanto concibe y expresa el fondo de la estructura que le sirve como base. Una teoría crítica de la sociedad tendría muchísimos motivos para captar esta diferencia entre sistema y estructura y buscar los verdaderos problemas en esta diferenciación.

Sin embargo, la «teoría del sistema» está muy alejada de esto. Renuncia a esta posibilidad, se decide por el sistema y por eso tiene que separar los desarrollos y acontecimientos realmente fructíferos en un ámbito que ya no se puede considerar «científico», es decir, en el ámbito de la libertad personal, de las casualidades históricas o de las condiciones existenciales, ámbitos que, de repente y sin previo aviso, derrumban un sistema. Pero si se hubieran observado las estructuras vitales que se encuentran en la base, se hubiera visto que hacía tiempo que el sistema no sonaba al unísono. Así pues, en la vida social el proceso estructural está condenado a *revoluciones,* que quizás se hubieran podido evitar mediante la liberación de *génesis* fructíferas, y así se introduce por medio del principio de la teoría del sistema (ya se exteriorice en su forma científica o pragmática) una violencia en el devenir que los hombres tienen que sufrir de un modo totalmente innecesario. Así es como la teoría del sistema incluye posiciones «ontológicas», justo las mismas que quiere excluir con vehemencia y que reprocha a la filosofía, dado que para esta teoría «ontológico» es un insulto que describe el hecho de que para las explicaciones provenientes de la ciencia social no se recurre a puntos de vista «inmanentes al sistema» sino a posturas metafísicas arbitrarias, como por ejemplo el «derecho en general», la «verdad», la «rectitud» o la «libertad». Sin embargo todos éstos, en contraposición a la intención de la teoría del sistema, son los motivos verdaderos

del hombre y en modo alguno se trata de palabras vacías de la metafísica. A los hombres realmente les importan el derecho, la verdad y la libertad, y cualquier sistema social debe reconocer como parámetros estos factores determinantes de la humanidad.

Observando de cerca el «sistema de roles» se ve lo poco vital que es el aspecto sistemático. Si los fenómenos se tuvieran en cuenta según toda su configuración objetiva, se reconocería que un rol sólo se juega *bien* cuando en él también se juega la totalidad. El buen jugador de un rol se debe comportar de tal modo que no sólo tenga presente su papel sino también los otros roles, y que además él haga que éstos *participen* en su rol. Cada jugador debe «estar por lo que hace», y esto significa estar por *todo* el juego. Eso mismo hace que los buenos jugadores «arrastren» a los demás, al igual que los malos jugadores no sólo provocan una «disfunción» en *un solo* punto, sino que «echan a perder *todo* el juego». Por este motivo, en todas las partes de la sociedad hay «aguafiestas» y no simplemente fracasados. Un fracasado no destruye el juego, solamente lo daña. El fracaso se puede evitar o compensar mediante la correspondiente prevención, pero el hecho de destruir el juego no se puede excluir nunca, ya que el éxito y el fracaso forman parte de la esencia del juego. Todo esto no sólo afecta al teatro[iv] o a los juegos deportivos sino a todas las estructuras sociales y sus respectivos «roles». Al jugador siempre se le exige que juegue la *totalidad* del juego, no que sólo juegue su propio *rol*. Y es por eso que la interpretación según el sistema no funciona. La ciencia social cierra los ojos ante los problemas si sólo se orienta según «sistemas» y su «estabilidad», y si no ve que en todas partes se trata de estructuras cuyo juego corre en todo momento el peligro de «echarse a perder» o de fracasar por motivos que no se pueden atribuir de ninguna manera a disfunciones o incluso a factores destructivos externos. Una vez que se han concretado los auténticos fenómenos, la teoría del sistema se desenmascara y resulta ser un constructo a años luz de la realidad, constructo que no sólo no explica al hombre sino que lo daña a él y a la concepción de sí mismo.

Ciertamente es muy interesante que un autor como Luhmann, en la última versión de su teoría del sistema, intente arreglar los errores fundamentales de la sistemática introduciendo conceptos artificiales como *autopoiesis*, cuando un concepto como éste se acerca bastante al concepto de «autogénesis» que la ontología estructural ya defendía quince años atrás como concepto fundamental. Se puede ver claramente lo poco que un concepto tal, a modo de prótesis, puede incidir en la insuficiencia de los fundamentos de la teoría del sistema en el hecho de que el concepto del «hacer uno mismo» (que es como se debe traducir *autopoiesis*) quizás se pueda aplicar en el *do it yourself*,[v] pero no en antropología; desde un punto de vista ontológico, se remonta a un concepto popular de substancia, en el que cualquier «hacer» y también cualquier «autohacer» hacen referencia a un proceso causal que proviene de un estado propio (substancia) originario. Mirado más de cerca, se ve que la «teoría del sistema» de la sociedad es, en el fondo, una teoría de la substancia del hombre que se remonta al pensamiento del sistema anterior a los siglos XVIII y XIX y supone hechos substanciales, *ónticos,* así como la diferencia preestablecida entre sistema y entorno, puesto que sólo de este modo puede aparecer el «orden interno del sistema», concretamente en oposición y en destitución de lo «exterior» (véase Luhmann, op. cit. p. 174). Igualmente se muestra el «excedente» de la totalidad del sistema sólo «en relación con su entorno» (op. cit. p. 175), de modo que el problema de Luhmann y su concepción de sistema sólo se sostienen por una substancialización. «El mundo es siempre más complejo que cada uno de los sistemas en el mundo; es decir, en el mundo hay más hechos posibles que en el sistema.» (op. cit. p. 176). Evidentemente esto es una tontería, porque existen sistemas (por ejemplo, la moda, el juego, el arte, la religión, el Estado, la civilización, etcétera) cuyo objetivo es precisamente la complicación de lo que originariamente es simple (como la «cultura»). Además, el exceso de complejidad sólo se da para un tercer sistema que compare el primer sistema con el sistema del entorno. Luhmann no se pregunta

por la relación entre estos tres sistemas. Y tampoco ve que el exceso de complejidad no se sostiene por el sistema mismo sino por un ser que, dentro del sistema, ya es mucho más que el propio sistema y por esta razón puede recurrir, y ciertamente ya lo ha hecho siempre, a un mundo exterior. Sin embargo, esto sólo es posible porque este ser es «sistema» en sí mismo, pero un sistema tal que la interpretación exterior forma parte del constituyente interior. Esta idea ontológica es la que Luhmann no asume. La ontificación de su principio lo sitúa fácticamente fuera de la filosofía. Su teoría es una recaída que sólo se puede explicar por la aplicación de medios verbales como modernización de problemas y soluciones anteriores, una recaída como mínimo en un momento anterior a Hegel, ya que falta el momento *dialéctico* y se obvian todos los momentos que podrían hacer comprensible la *creación* de sistemas y su *transformación* desde los sistemas mismos. Dado que, según Luhmann, los sistemas solamente se interesan por su *permanencia,* entonces no se pueden transformar por causas propias, sólo pueden ser «hechos» y «destruidos». ¿Hechos (y destruidos) por quién? Evidentemente por el hombre. ¿El hombre es un sistema? No, si no aparecería en él el mismo problema iterativamente, y no se solucionaría sino que se desplazaría. Por lo tanto, los sistemas no son ningún hecho último sino que se basan también ellos en hechos últimos, es decir, en substancias, cuya *acción* está bajo la *determinación de objetivos,* a saber, el objetivo de la «reducción de la complejidad». Nos encontramos de nuevo en la actuación, en el concepto de finalidad y objetivo y, dado que éstos no tienen en sí mismos una constitución de estructura o de sistema, volvemos al viejo substancialismo y metafisicismo. De este modo no se ha explicado o reducido la complejidad de la existencia humana sino que más bien se ha aumentado y mistificado. Si esto no es una autocontradicción, ya me dirán ustedes qué lo es.

Del mismo modo en que la «teoría del sistema de la sociedad» reduce la realidad a condiciones que ya no son suficientes para su aclaración y sus exigencias, así también la teoría del sistema de la

antropología freudiana, por ejemplo, en este sentido es una antropología del sistema en cuanto atribuye el ser del hombre y busca reconducir todos los sucesos esenciales a un «sistema de pulsiones». También aquí se trata, sin duda, al igual que en todas las teorías del sistema, de un «reduccionismo» que no abarca la realidad sino que la reduce tanto como puede para simplificarla en reglas claras. La abarcabiliad es, por lo tanto, una de las causas principales del éxito de estas teorías. Las pulsiones forman un sistema cuando se las caracteriza de manera simplificada y se reduce su pluralidad a un principio fundamental simple y único. Según el último sistema de Freud, el principio fundamental del sistema de pulsiones es la contraposición originaria entre «Eros» y «Tánatos», la pulsión del amor y la de la muerte, deseo de creación y de destrucción. Freud considera que esta oposición fundamental es convincente, porque cualquier devenir significa *unión* o *separación*. Según esto, las dos pulsiones fundamentales del hombre, si se reducen a su interés abstracto, son la pulsión de unión y la pulsión de separación. Estas pulsiones tienen una efectividad inmediata, es decir, se implantan con una energía que no se puede ni incrementar ni reducir, y se desarrollan con la fuerza irresistible de cada una de las energías naturales. La energía no se puede retener sino sólo transformar. Y así, las energías vitales de las pulsiones humanas no se retienen sino que se «desplazan». Esto significa que en el lugar del objeto originario de una pulsión se coloca otro objeto o una pluralidad de objetos distintos, de modo que la pulsión se libera de tal manera que al hombre esta manera le parezca posible también en relación con el «principio de realidad» y, sobre todo, en relación con las exigencias morales dominantes en la sociedad. Todo eso representa un *mecanismo* que descansa en el principio del *quid pro quo* y transforma los fines dentro de un determinado margen de desplazamiento. Dentro de esta transformación encontramos también, sin duda alguna, la posibilidad con vistas a una «sublimación», a un desarrollo superior, un estado «superior» que evidentemente no debe entenderse como una representación de valores metafísicos o morales sino

sólo como la fijación de valores de la sociedad existente. En este sentido, el formar parte de una orquesta sinfónica es un desplazamiento de los objetivos pulsionales en dirección a la «sublimación», cosa que se debe entender como un mecanismo: según Freud, si a la pulsión de unión se le ofrecen objetos *inmediatos* sin otras imposiciones, se reduce repentinamente su interés por la orquesta sinfónica.

Siguiendo a Freud, a menudo el desplazamiento de objetos no se da hacia arriba y hacia adelante (sublimación) sino hacia abajo y hacia atrás, lo cual significa que el objetivo se desplaza hacia un fin pulsional anterior (de la fase oral o preoral) que conduce a una acción que, tanto en el lenguaje cotidiano como en el sistema freudiano, se llama *perversión*. Si el hombre está de acuerdo con las perversiones que se expresan en él, la situación está en orden; si no está de acuerdo, se crea un nuevo *mecanismo,* a saber, el de la «represión». En la *represión* se esconde de tal manera la forma de satisfacción pulsional de la perversión, que ya no es reconocible ni por el afectado ni por los demás. Lo que se forma a partir de este proceso, es decir, puramente por el mecanismo de represión, es la *neurosis,* el sufrir una forma de satisfacción pulsional que se ha desviado de múltiples maneras y que se ha vuelto laberíntica; una satisfacción, empero, que todavía sigue produciendo la repercusión de la energía psíquica utilizada en la pulsión (ya que dentro de un mecanismo no se puede ni anular ni evitar nada) pero justamente con un derroche tal en dicho laberinto que la «economía» de vida se tambalea. Los costes de la satisfacción en relación con la vida son tan elevados que el carácter de lastre supera al del placer y se origina un «sufrimiento» que convierte la neurosis en una «enfermedad», aunque sea un mecanismo totalmente intacto. En aquellas culturas en que las neurosis son toleradas o incluso alabadas (como por ejemplo en la lírica), se siguen manteniendo, pero pierden su valor de enfermedad. En aquellas culturas que establecen tan poca normatividad que el «principio de realidad» apenas es efectivo (pueblos primitivos), naturalmente tampoco pueden aparecer demasiadas

neurosis. Y esto es lo que aparece como el objetivo pulsional del desarrollo de la humanidad detrás de esta antropología del sistema. Se pueden añadir ciertas mejoras al sistema freudiano; su sistema seguirá siendo un sistema y fracasa de forma inmanente en su contradicción.[11]

Todo esto configura un *sistema* completo, un mecanismo explicativo concluyente. Parece que todos los fenómenos se pueden insertar en él, y ésta es la contundencia de dicho principio. Pero, como en cualquier sistema, también aparece un reduccionismo, de tal forma que los fenómenos son reducidos desde el principio a modos de aparición que se adecuan a los mecanismos explicativos. Todas las otras partes, motivos y dimensiones de los fenómenos se despachan como errores románticos y adornos sentimentales, porque en un buen sistema (y el sistema freudiano es bueno) hay un mecanismo que explica la formación de tales ornamentos. Con ello todo sistema se protege de cualquier influencia externa. Esta protección es efectiva, si bien la propia experiencia inmediata de la vida sabe perfectamente que el «amor» es algo totalmente distinto a la «libido» y al obtener placer, y que «muerte» significa otra cosa que «tánatos» y destrucción. Pero estos otros significados, que en la tradición jugaron un papel fundamental, pierden ahora su sentido, ya que no se pueden introducir en un aspecto sistemático.

Quizás una contemplación diferenciada hubiera podido apreciar que, en el proceso de «sublimación», no sólo cambian los objetivos pulsionales sino las pulsiones mismas y la relación entre ellas, su *estructura*. No sólo los objetos se diferencian cada vez más, sino también las pulsiones y las necesidades mismas. Para verlo, lógicamente se tendría que tener en cuenta el «trabajo» de toda la estructura de pulsiones y necesidades y abandonar su rígida sistemática. Así también entraría en esta perspectiva que el rodeo en la «satisfacción» no solamente tiene lugar en las neurosis sino siempre. También la pulsión sexual es un rodeo de otras aspiraciones, de la egomanía o de la huida del yo, del afán para

volver al origen o de la necesidad de la «noche», como decía Novalis. Cada pulsión es un rodeo de otra pulsión y siempre se liberan todas las pulsiones a la vez o, en caso contrario, todas las pulsiones quedan frustradas. El hecho de rodear es justamente la esencia de todas las pulsiones, no forman ningún sistema sino una «maquinación»[vi] en la que se transforman todas, tanto a largo como a corto plazo; el bonito mito francés de *La belle et la bête* muestra de forma ejemplar y fiel a la realidad la transformación de la libido bajo la influencia del amor auténtico, muestra una transformación que equivale a la creación mágica de un nuevo hombre. Lo que Freud llama «pulsión» no es ningún fenómeno originario sino un producto decadente de fenómenos totalmente distintos que sólo adquieren el carácter de «pulsión» bajo determinadas relaciones en una civilización, que es la que Freud contemplaba. Puede ser que su sistema de pulsiones fuera una realidad en la Viena anterior a la Primera Guerra Mundial, pero actualmente la situación del hombre es otra y está amenazado por otras apariciones patológicas. Sobre todo por aquellas que presentan un peligro real para él, ya no para la existencia de salón de un mundo de damas medio cultas. Probablemente ahora, aquella mentalidad que sirvió como parámetro de normalidad en las observaciones analíticas de Freud nos parezca una mentalidad patológica y neurótica, e incluso su propia teoría se puede entender como una neurosis no reconocible por la misma teoría. A menudo es el propio analista quien necesita a los pacientes para su propia satisfacción.

Así pues, el aspecto sistemático observado en relación con toda la humanidad se manifiesta como un daño inmenso y su reduccionismo podría provocar que, en la práctica, los hombres se dejen reducir tanto que ya no puedan notar este proceso en ellos mismos.

Otras expresiones de la teoría del sistema (como por ejemplo Herbert Marcuse) intentan compensar este error del principio sistemático combinando varias teorías sistemáticas dentro de un

supersistema, como la teoría del sistema marxista con la freudiana y (así podríamos proseguir actualmente) combinan ambos sistemas con la teoría de la evolución de Lorenz, incluyendo así la problemática histórica. De todo esto resultaría un combinado que cubriría la mayor parte de los problemas que se tratan hoy en día públicamente, especialmente si se añaden las construcciones de sistema cibernéticas y las relativas a la teoría de la información que se encuentran en el ámbito de la neurología y la psicología. En esta dirección es realmente posible introducir desarrollos, aspectos seguros y mejoras que sólo por su complejidad merecen un análisis científico especializado. El hecho de que con ello se pierdan los puntos de vista *humanos* se compensa con la vana promesa de que todavía no se ha llegado suficientemente lejos, aunque llegará el momento en que todos los intereses y necesidades del hombre se podrán abarcar en un sistema teórico y no quedará ningún resto a modo de saldo por satisfacer. El milagro de una situación definitiva para el hombre más allá de la historia, que Hegel quería conseguir a través de la autoposesión finita del espíritu del mundo y Marx mediante la autoproducción del hombre en una sociedad sin clases, se presenta ahora como posible gracias a una «tecnología humana» cientifista que, si bien situaría al hombre «más allá de la libertad y la dignidad» (Skinner), lo «satisfaría», pero, de forma plena y duradera.

Todas las teorías sistemáticas llevan hacia una imagen del hombre que nadie, excepto Nietzsche, previó y expuso tan convincentemente mediante la fórmula del «último hombre»:

> La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indiscutible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive.
>
> «Nosotros hemos inventado la felicidad» –dicen los últimos hombres, y parpadean.
>
> Han abandonado las comarcas donde era duro vivir: pues la gente necesita calor. La gente ama incluso al vecino, y se res-

triega contra él: pues necesita calor.

Enfermar y desconfiar considéranlo pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras o con hombres!

Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable.

La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse.

La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas.

[…]

La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud.

«Nosotros hemos inventado la felicidad» –dicen los últimos hombres, y parpadean.

(*Así habló Zaratustra*, 1883, Prólogo de Zaratustra)[vii]

Esta anticipación histórica de Nietzsche continúa siendo válida, como también lo es su pronóstico más tétrico: «El último hombre es el que vive más». Evidentemente esto no se puede cambiar creando sistemas todavía mejores, ni tampoco sistemas más adecuados o más humanos, porque el principio sistemático en cuanto tal no es humano. Esto es válido incluso para la forma superior de la antropología del sistema que se da en Hegel. De todos modos, allí se encuentran principios en el sistema que se dirigen vivamente hacia la estructura y no es imposible que se puedan lograr las bases para una antropología estructural auténtica a partir de la obra hegeliana (mediante una interpretación diferencial). Sin embargo esto supondría un aparato filológico que supera por mucho los límites que hemos establecido aquí. Por esta razón, pasaremos a desarrollar el proyecto y el esbozo general de la antropología estructural a partir de la tendencia histórí-

ca general, tal y como se nos presenta aquí en el bosquejo de las imágenes del hombre en Europa.

1 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Segunda Sección.

i Relación inexistente en castellano entre el infinitivo y el participio del verbo «ser». N. de la T.

2 Véase H. Rheinfelder, «Das Wort "Persona"» [La palabra «persona»], en: *Zeitschrift für roman. Philologie*, Beiheft 77 (1928) [Revista de filología románica, Suplemento 77], p. 6ss., y M. Fuhrmann, «Persona, ein römischer Rollenbegriff» [Persona, un concepto de rol romano], en: *Identität* [Identidad], editado por Odo Marquard y Karlheinz Stierle, Múnich, 1979.

ii Juego de palabras entre *artig* y *eigen-artig*: general y en forma de, y particular, singular. N. de la T.

3 En mi obra *Substanz, System, Struktur* [Substancia, Sistema, Estructura] (Friburgo/Múnich, 1965/1966, 21981), he intentado mostrar algunas etapas de esta «tradición apócrifa» y considero que hoy todavía es necesaria una visión de conjunto de este procedimiento de transmisión. Dentro de este contexto se encuentran también algunos trabajos que, en forma de tesis doctorales o habilitaciones, se han realizado, ya sea en una relación estrecha o más amplia, con mi investigación. Así, por ejemplo: Klaus Jakobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie* [El método de la filosofía del Cusano], Friburgo/Múnich, 1969; Hartmut Melenk, *Das Phänomen. Entwicklung und Kritik des Husserlschen Phänomenbegriffs* [El fenómeno. Desarrollo y crítica del concepto husserliano de fenómeno], discurso inaugural de la Julius-Maximilians-Universität, Wurzburgo, 1968; Helmut Gross, *Zur Seinserfahrung bei Ernst Barlach* [Sobre la experiencia del ser en Ernst Barlach], Friburgo, Basilea, Viena, 1967; Rysouke Ohashi, *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik. Zur Idee einer Phänomenologie des Ortes* [Análisis temporal de la lógica hegeliana. Acerca de una idea para una fenomenología del lugar], Friburgo/Múnich, 1984; Margarete Röhrig, *«Das Sein im einzigen Sinne des Worts». Hölderlins ontologische Konzeption nach den beiden Aufsätzen «Über Religion» und «Das Werden im Vergehen»* [«El ser en el único sentido de la palabra». La concepción ontológica de Hölderlin según los dos ensayos «Sobre religión» y «El devenir en el perecer»], discurso inaugural de la Facultad de Filosofía de la Julius-Maximilians-Universität, Wurzburgo, 1985; José Sánchez, *Die existentialistische Freiheitsauffassung und die christliche Gotteserfahrung…* [La concepción existencialista de libertad y la experiencia cristiana de Dios…], discurso inaugural, Wurzburgo, 1975; José Sánchez, *Der Geist der deutschen Romantik…* [El espíritu del romanticismo alemán…], texto de habilitación, Wurzburgo 1981, Augsburgo, 1983; publicado con el mismo título como «Überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift» [Versión revisada del texto de habilitación], Múnich, 1986; sin embargo, en la versión publicada se han suprimido las numerosas referencias a mi trabajo de investigación que aparecían en el texto de habilitación.

4 Véase al respecto H. Rombach, *Leben des Geistes* [La vida del espíritu], Friburgo de Brisgovia, 1977.

5 Véase al respecto H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft* [Substancia, Sistema, Estructura. La ontología del funcionalismo y el trasfondo filosófico de la ciencia moderna], 2 vols., Friburgo/Múnich, 1965/66, 21981, vol. I, p. 57ss.

6 Este aspecto sigue todavía ignorado por gran parte de la teoría de la ciencia. Los descubrimientos de Sir Popper son posteriores e insuficientes respecto a los descubrimientos metódicos mucho más lúcidos de Galilei. Forma parte de las experiencias difícilmente asimilables de los historiadores de la ciencia, a saber, que el curso de las ciencias también incluye retrocesos de siglos, y que estas recaídas son consideradas y asimiladas como descubrimientos especialmente progresistas.

iii Juego de palabras entre *lösen* (solucionar, deshacer) y *auflösen* (disolver). N. de la T.

7 La teoría del sistema lo considera todo como un sistema, tanto la sociedad como su orden interior y también la personalidad individual y su cuerpo: «Si bien el proceso de interacción social está estrechamente entretejido con las personalidades de los individuos que interaccionan y con las formas del sistema cultural, este proceso crea un cuarto sistema que, analíticamente, es independiente tanto de los sistemas personales y culturales como de los organismos.» (T. Parsons, *Gesellschaften* [Sociedades], Fráncfort del Meno, 1975, p. 16.)

8 Malinowski: «La cultura es esencialmente un aparato instrumental, que coloca al hombre en una situación en la que puede solucionar mejor los problemas que se le plantean dentro de su entorno cuando busca saciar sus necesidades.» *(A scientific theory of culture*, 1944). Véase también A.Gehlen: «Si investigamos, pues, el derecho, la religión, etcétera, analíticamente, desde fuera y científicamente, no hay *en primer lugar* ningún otro punto de apoyo de pensamiento puramente técnico (fuera del estético) que éste: esas actividades aparecen como unas disposiciones hechas por la naturaleza en el hombre, para mantener "mejor" a ese hombre en su existencia; como superación del sentimiento subjetivo de debilidad, como volante impulsor de la contra-resignación y en cierta

manera como fantasmas alentadores y estimulantes. Sólo cuando se ha visto esto claramente, aparecen en toda su gravedad los problemas filosóficos, que han de desarrollarse.» En este sentido, Gehlen llama al derecho, la religión, la moral, etcétera, «sistemas directivos» *(Der Mensch,* Fráncfort del Meno, 61962, p. 385, se cita la traducción de Fernando-Carlos Vevia Romero: A. Gehlen, *El hombre,* Sígueme, Salamanca, 1987, p. 452. N. de la T.)

9 Compárese con Th. Luckmann, «Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz» [Identidad personal, rol social y distancia respecto a los roles], en: *Identität* [Identidad], editado por O. Marquard y K. Stierle, Múnich, 1979, p. 293ss.

10 N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen* [El concepto de finalidad y la racionalidad del sistema. Acerca de la función de los fines en los sistemas sociales], Fráncfort del Meno, 21973, p. 7.

iv En alemán el término *Spiel*, juego, hace referencia tanto a las representaciones teatrales como a cualquier tipo de juegos. En este fragmento se «juega» con el doble significado en tanto que jugar y representar un rol o papel en la sociedad. N. de la T.

v *Do it yourself*, expresión inglesa referida al bricolaje. N. de la T.

11 Compárese con la exposición global sobre la creciente crítica a Freud en la actualidad en: *Der Spiegel* 38 (1984) núm. 52. Compárese también con Dieter Wyss: «Cualquier psicología profunda orientada antropológicamente tendrá que tener en cuenta las observaciones de Freud, sin sentirse obligada a sacar las consecuencias a las que llegó Freud (su sistema). A la llamada causalidad del acontecer anímico hay que contraponer por principio su determinación exagerada y con ello su carácter alógico. Además queda claro que las llamadas motivaciones inconscientes son interpretaciones del acontecer anímico siguiendo el esquema de las acciones voluntarias que, de este modo, sólo se dan realmente dentro de las acciones voluntarias.» (*Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart* [Las escuelas de psicología profunda desde los inicios hasta la actualidad], Gotinga, 1970, p. 382).

vi Juego de palabras en alemán entre *Trieb* (pulsión) y *Umtrieb* (maquinación o intriga). La partícula *um* designa vuelta, y aparece también en la palabra *Umweg* (rodeo, ir por un camino más largo). N. de la T.

vii Traducción de Andrés Sánchez Pascual en *Así habló Zaratustra,* Alianza, Madrid, 1972, Prólogo de Zaratustra, 5. N. de la T.

Capítulo II
LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

1. La situación histórica al final del pensamiento sistemático

Nuestro repaso histórico ha mostrado que la cultura occidental se agarró con decisión y gran éxito al pensamiento sistemático y lo convirtió en el factor determinante del mundo mediante las formas de conocimiento y acción, de *ciencia* y *técnica*. También se ha mostrado que el pensamiento sistemático empezó a determinar todos los ámbitos de la vida humana, pero sobre todo la política y el orden social, y como consecuencia se impuso hasta el punto de que la situación política mundial se puede caracterizar por el enfrentamiento entre dos sistemas aparentemente últimos: *individualismo* y *socialismo,* o, dicho de otro modo, *liberalismo* y *laborismo*. Estos dos sistemas, como concepciones filosófico-antropológicas, aparecen en el plano histórico una poco después que la otra, a saber, en Hegel en cuanto a «sociedad civil» y en Marx en cuanto a «sociedad sin clases». Sin embargo, no se trata en modo alguno de dos sistemas distintos, sino del único pensamiento sistemático sobre la sociedad, que primero aparece vestido de individualismo y luego de socialismo, cosa que tiene su causa en el hecho de que el pensamiento sistemático sólo puede aparecer unidimensionalmente. Dicha unidimensionalidad será o bien la de la diferenciación (individualismo) o bien la de la identificación (socialismo). El pensamiento sistemático se decanta siempre por uno o por otro, porque no tiene claramente ningún fundamento en sí mismo, es una forma simplificada del pensamiento estructural y exterior a él.

No es cierto que el pensamiento estructural se derive del pensamiento sistemático, sino que el pensamiento sistemático se creó a partir del pensamiento estructural, precisamente en el instante en que pareció que el pensamiento estructural había encontrado la forma de realidad adecuada en el sistema astronómico de los planetas. Aquí empezó a mostrar su extrema consisten-

cia y estabilidad. Lo que pasa es que el sistema astral, como sabemos hoy en día, no es de hecho un sistema, sino una estructura en la que giran unas estructuras relativamente autónomas (galaxias) nunca de manera eternamente igual, sino que este sistema lleva una vida con todos sus componentes, con nacimiento, desarrollo, envejecimiento y muerte. Así pues, el «sistema» ha pasado a una constitución estructural mediante profundización y agudización precisamente en su disciplina originaria, la astronomía, y de hecho, con esta nueva forma, debería repercutir en las configuraciones sistemáticas rígidas y alineadas de la vida política y social, cosa que, por desgracia, todavía no ha sucedido.

La contradicción principal entre Este y Oeste, tal y como domina la situación política mundial en la actualidad, se nos muestra como una doble autoequivocación del pensamiento sistemático en su forma histórica. Al pensamiento sistemático le falta la *génesis* y el *espíritu*. El sistema está rígido y muerto. Le falta la génesis, que es una autoarticulación y no simplemente una «evolución» (que equivale a «desenvolvimiento»). Donde no hay génesis, no hay estructura *viva*. Por ello, la voluntad sistemática de la sociedad *occidental* intenta introducir la génesis mediante la libertad del *desarrollo* individual, con la esperanza de que el sistema justo se *realizará* por sí solo. Pero, de hecho, desde la antropología estructural una sociedad justa sólo se puede realizar «a partir de sí misma», teniendo en cuenta que «a partir de sí misma» significa algo totalmente distinto, a saber, encontrar la unidad de modo concretivo en cuanto articulación de un «espíritu» común, que no procede de la suma de las «inteligencias» de los que forman parte de ella, sino que repercute sobre estas inteligencias de manera decisiva, determinante y próspera. Es el «mismo» que es fuente y dirección de la génesis, cuando se da «a partir de uno mismo». Si no se llega a la génesis de un espíritu común, el simple «desarrollo» no conduce a nada, ni hacia la justicia ni hacia la vivacidad, ya que éste siempre destruye y frustra, mediante el principio rígidamente sostenido de la arbitrariedad individual, la creación de una comunidad claramente definida.

En el otro bando (el oriental), ciertamente se habla mucho del «espíritu común» pero no se trata de aquél que se desarrolla a partir de su autogénesis y que crea de nuevo y de manera transformadora en cada momento, sino que se trata de un dogmatismo inamovible exclusivamente orientado en interés del sistema, dogmatismo que tiene que prohibir y destrozar toda autogénesis, y en ello se sumerge profundamente en la lucha contra la vivacidad interior de la totalidad y debe crear enormes instituciones para hacer desaparecer la individualidad y la libertad (servicios secretos y de seguridad, campos de trabajo, educación del pueblo y propaganda).

En verdad y en realidad ambos sistemas son estructuras, ya que no existen nada más que estructuras, y los sistemas sólo se pueden entender como malentendidos impuestos a la fuerza sobre la realidad. En ambos casos, la realidad de la «estructura» trabaja en contra de la forma aniquiladora del sistema y produce una dinámica que se mueve y debe moverse de forma opuesta en el Este y el Oeste, porque en ambos bloques el sistema está dirigido por unos fines contrapuestos: en un bloque por el extremismo de extrema izquierda, en el otro por los «disidentes», ambos testimonios de la parte contraria en su propio terreno. Así pues, ambos son como mellizos contrapuestos, pegados el uno al otro, que deben mostrarse mutuamente y sin cesar sus respectivos errores. La dinámica interna se convierte en energía para el enfrentamiento y produce una amenaza de guerra sin sentido, que siempre es alegada por ambas partes, cuyo origen de ninguna manera se puede remontar a la realidad vital de la propia población. Los pueblos no piensan en la guerra. Constantemente tienen que ser instigados a la confrontación. La incesante amenaza de guerra, que de hecho es un anuncio de guerra contra sí misma, sigue siendo en su irrealidad fantasmagórica el fenómeno contemporáneo más efectivo, dado que se alimenta de un cambio de dirección de las fuerzas más potentes. Los sistemas no están interesados en la paz, porque la guerra es su legitimación más importante.

Una vez que se ha captado el aspecto de la génesis estructural, es muy fácil ver que cada uno de los dos grandes sistemas descubre en el otro un error auténtico que no puede ver a causa de su parcialidad, y que se debe entender precisamente como su ventaja. Si se reconociera este error, se podría entender que la estructura intencional, histórica y mundial anula ambos errores y unifica las dos intenciones. Quizás así se podría llegar realmente a una humanidad unida, a una síntesis que no sólo se basara en la «distensión» sino en una solución auténtica, no en el «equilibrio» sino en la superación. El nivel de solución de esta síntesis es el nivel vital de la sociedad futura, la cual se concibe como la unidad de las maneras humanas de ser en la forma de un diálogo vivo entre las distintas y más diferenciadas estructuras (estructuras políticas).

La antropología estructural es la ontología de la paz tanto para el individuo como para la comunidad y la humanidad. Ciertamente esto suena pretencioso y exagerado, pero se puede aclarar y comprobar. Esta comprobación no se basa en argumentos ideológicos sino que se realiza a partir de la historia, que es la única forma legítima para la demostración de cuestiones referentes a lo humano y que sólo conduce hacia una solución histórica que evidentemente puede y debe ser superada en un momento posterior. Nuestra exposición no trata de encontrar soluciones «definitivas» para la totalidad del devenir de la humanidad (la solución final es un signo de reconocimiento macabro de los sistemas), puesto que todavía hoy en día la solución definitiva es una forma de pensamiento de cualquier antropología del sistema. En el pensamiento estructural no se trata nunca de algo definitivo, sino siempre y sólo se trata de ver y de vivir aquello que demuestra ser una aclaración y solución para un «instante» en el tiempo, para un período vital o para una fase o época.

Es evidente que en el sistema occidental hay «más libertad» que en el oriental, dado que se trata del sistema de «libertades individuales» que ciertamente existen mientras siga en vigor la li-

bertad en tanto «albedrío» (libertad de elección) dentro de este ámbito. Sin embargo, esto no es suficiente para el derecho a la libertad humana, ya que actúa sin tener en cuenta la totalidad, es decir, sólo está dispuesto y obligado a tener la consideración que sea necesaria para que cada uno pueda entregarse a su propio albedrío dentro de una medida general. Por eso el Estado se convierte en un «guarda de noche» y la sociedad en el garante del egoísmo general. Sin embargo, la idea de la libertad individual sólo adquiere una dimensión humana cuando se eleva a través de la consciencia y la responsabilidad, pasando por el deber autopoderoso y autoimpuesto hasta llegar a la libertad ética de todos. Éste es el conocimiento que comparten los grandes filósofos de Occidente. No obstante, esta idea supone la misma razón en todos los hombres, dado que, si no fuera así, se formarían distintos sistemas con su respectivo principio «racional» y «ético», cosa que en modo alguno significaría la unidad de los hombres sino justamente su enfrentamiento más profundo. Y esto es exactamente lo que ha ocurrido. No existe la unidad de la razón sino que sólo existen las más diversas disposiciones racionales y los sistemas racionales derivados de ellas, cada uno de los cuales se presenta y debe presentarse con un único y propio principio de validez. No solamente se contraponen distintos mundos vitales sino «cosmovisiones» contradictorias entre las que no existe mediación alguna.

La sociedad burguesa de corte occidental solventa este problema declarando que la cosmovisión es una cuestión privada y formalizando y vaciando la vida política de contenido hasta que puede admitir las diferencias entre cosmovisiones y entre religiones. Sin embargo, con ello pasa por alto el hecho de que no se trata de opiniones personales sino de concepciones del mundo y de la historia con sus respectivas ideas y exigencias políticas. En estas concepciones se piensa la separación entre esfera privada y orden estatal de manera distinta que la sociedad burguesa y por eso, partiendo de su esencia, no se puede aceptar el ofrecimiento de tolerancia, o sólo se puede aceptar suprimiendo lo decisivo de

sus creaciones de significado y de sus mundos históricos, tal y como sucedió realmente en el ámbito de la historia occidental, a saber, de manera que al lado del pensamiento sistemático (científico) ya no tiene lugar nada decisivo. De todos modos, la historia de la fe en la modernidad muestra que la autoconcepción del cristianismo se retiró cada vez más del «mundo», se convirtió en un puro movimiento de interioridad y, como consecuencia, en una «simple cuestión privada». El hecho de que esta concepción de la religión aparentemente «interiorizada» sea sólo la cara opuesta del pensamiento sistemático (que todo lo exterioriza), lo ignoran tanto lo público como lo interior. Si actualmente en ámbitos históricos no occidentales (por ejemplo en el mundo árabe) aparecen de nuevo las religiones con su exigencia originaria de una configuración del hombre y del mundo (los fundamentalismos), entonces se produce una situación conflictiva que se debe entender justamente como modelo de guerra de aquella parte de la humanidad que no está dispuesta a su autodisolución. Las advertencias con dinero y con buenas palabras no sirven para nada, ya que esta parte de la humanidad todavía no se ha comprometido con el dinero y con las buenas palabras. Si la antropología estructural quiere ser la forma precursora de la autoconcepción de la humanidad futura, debe demostrarlo mediante una propuesta de solución adecuada a la comunicación entre las concepciones del mundo.

2. La contradicción elemental de los sistemas sociales

No solamente en el ámbito político de las potencias mundiales, sino también en el ámbito de los sistemas sociales, se ve claramente una contradicción elemental por la que estos sistemas en principio tienen que fracasar y finalmente fracasan en la realidad. Ahora lo mostraremos a través de ejemplos.

a. El sistema sanitario

En la época moderna se incrementó la sistematización de la asistencia sanitaria para la población, en el sentido de una «igualdad de oportunidades» distribuida entre todos. Una red de segu-

ros, derechos y prestaciones constituye el *sistema de la asistencia sanitaria* y en todo momento cualquiera puede (al menos en teoría) ser atendido por cualquier problema de salud teniendo a su disposición los medios médicos más modernos. Evidentemente, hace tiempo que la medicina, como consumación del progreso científico en la época moderna, ha dominado de tal modo el sistema orgánico del hombre que ha hecho desaparecer, o al menos ha logrado controlar, enfermedades graves, por las cuales el hombre ha sufrido durante siglos. También es cierto que, como una pequeña imperfección, han aparecido nuevas enfermedades, que se extienden como una epidemia y quizás no sean menos graves que las antiguas pestes (adicción a las drogas, alcoholismo, cáncer, infartos de corazón, distonía vegetativa, suicidio). Ya en esta «imperfección» se anuncia la problemática interna del sistema de asistencia médica, imperfección que observada más de cerca resulta ser una radical contradicción elemental. Si bien la medicina cura al hombre como individuo, lo hace enfermar en su totalidad, de modo que antes, en concreto, el hombre tenía una relación sana con la enfermedad y, sin embargo, actualmente tiene una relación enferma con la salud. La salud en tanto algo a lo cual uno tiene derecho y que, por así decirlo, se puede realizar, producir y reproducir, es una mala salud y una mala relación con la naturaleza (por lo tanto, es una enfermedad). Todo el mundo sabe que nuestros abuelos y antepasados estaban mucho más «sanos» que nosotros, que creemos habernos convertido en amos y señores de la enfermedad. Pero la «salud» de nuestros antepasados parecía ser otra que la salud que la que hoy se busca; una salud más natural y más integral, que no sólo se refiere al corazón y al estómago sino a todo el hombre en cuanto persona. Los «medios» para superar las enfermedades eran (médicamente hablando) bastante menos efectivos, pero, por el contrario, tenían más efecto humano y personal. En ello también se conservaba la idea que estar alguna vez enfermo y pasar una enfermedad eran un signo de buena salud, mientras que hoy en día la enfermedad sólo es un defecto que debe repararse lo más rápidamente posi-

ble. Así, no sólo se manifiesta un error de los médicos, sino un error de todo el pensamiento médico y de la sociedad, en tanto que está ligado al sistema y a la función. Y no puede ser de ningún otro modo. Como se trata de un pensamiento enfermo, pone enfermo al hombre, si bien lo hace de una manera que no se deja comprender con los parámetros del diagnóstico de este mismo pensamiento.

b. El sistema social

La misma *paradoja apócrifa del sistema* se muestra también en los sistemas de seguridad social, en la llamada *red social*. Cuanto más se cierra la red, más se convierte él mismo en una amenaza para los hombres. Convierte al hombre *individualmente en más seguro, pero lo convierte en más inseguro en general,* y así el resultado no es una sensación de tener la más segura de las vidas, sino una sensación abismal de la impalpable inseguridad de la vida. El síntoma de eso es el miedo que se muestra de innumerables maneras, y que demuestra ser resistente a toda inseguridad y tratamiento. Ya en la escuela el miedo domina en las aulas, pero también hay miedo en la sala de profesores, el miedo de los padres que cada vez se ven más arrastrados por el desarrollo de la competitividad, competitividad que desde el principio se palpa como la lucha más dura por la existencia. La misma inseguridad se impone en el mundo laboral y se manifiesta en el comportamiento en el tiempo libre que quita al hombre más energías de las que le da. Finalmente, esta inseguridad en la vida es promovida por una situación general de guerra que se deriva precisamente de la dinámica de las fuerzas de seguridad y del pensamiento sobre la seguridad. Es la necesidad de seguridad la que genera la situación general de guerra fría hasta templada y en última instancia conduce hacia un «sistema de intimidación» que sustituye al sistema de una situación pacífica. No se puede mostrar más claramente la autocontradicción inmanente al sistema.

c. El sistema educativo

Algo similar se ve también en el *sistema educativo,* en el que ca-

da vez con más ostentación se transmiten cantidades cada vez mayores de «información» que no hacen a los hombres más conocedores sino más ignorantes. *Más conocedor individualmente, más ignorante en general*. Las ciencias de la educación y la pedagogía manejan cada vez mejor los procesos de aprendizaje, pero no por eso el hombre resulta más instruido y más erudito. Sólo obtiene individualmente más «formación» pero en la totalidad posee mucha menos formación que antes.

d. El sistema económico

Lo mismo sucede con el *sistema económico,* que *individualmente nos hace más ricos pero en general más pobres*. Si se observa la historia social de Occidente se verá rápidamente que al incremento de la potencia económica del individuo y de la totalidad le sigue una reducción igual de rápida de la riqueza de la vida. En la misma medida en que se va perdiendo se habla de «calidad de vida», que es una palabra horrorosa que reproduce en sí misma todo el comportamiento consumista. Del mismo modo, el aumento de la calidad de vida se trata de un empobrecimiento general de los hombres, que aparece como realmente verdadero no sólo según el ojo lloroso del crítico cultural sino también según la sensación básica del hombre contemporáneo. Cuanto más se empobrece el hombre «interiormente», tanto más aspira a obtener riqueza «exterior»; y cuanto mayor es la riqueza exterior, tanto más se empobrece el hombre interiormente. Ya sería el momento de considerar esta paradoja del sistema económico.

e. El sistema viario

Incluso una cosa tan simple como el «sistema viario» sufre la paradoja del sistema, que aquí, empero, ya no aparece de manera apócrifa sino que se muestra del modo más claro y evidente. Cuanto más se propaga y mejor se «sistematiza», tanto más se paraliza, y no es cuestión de falta de medios para ensanchar las calles, eliminar los pasos a nivel o mejorar la seguridad de los vehículos, sino que se llega a un punto en que la versión completamente asfaltada del tráfico destruye totalmente su sentido. Si

todo parece igual ya no merece la pena cambiar de lugar. El pasajero que viaja en avión encuentra las mismas cosas y condiciones en todos los aeropuertos del mundo, pasa la noche en el mismo hotel en todos los lugares y le ofrecen el mismo menú en todas partes. Individualmente, el hombre es transportado más rápido y más lejos, en general ya no es transportado hacia ningún sitio puesto que ya no existen «lugares» distintos y es casi imposible, «experimentar»[viii] algo realmente.

f. Las mejoras del sistema

Encontramos la misma *paradoja del sistema* en los sistemas de información, sistemas de entretenimiento, sistemas de comunicación, sistemas asistenciales, sistemas de abastecimiento, etcétera. Todos ellos *ayudan individualmente y perjudican en general,* y precisamente porque producen lo que de hecho deberían eliminar, ya que han sido preparados para ello. Esto no tiene su causa en el fracaso humano. Por lo tanto, el camino que hoy en día todavía se sigue por todas partes, que consiste en corregir «errores» aparentes mediante mejoras en el sistema, no conduce a ninguna mejora de la situación. Cuanto más se perfeccionan los sistemas, más inevitable es la negatividad que emana de ellos, y esto es debido a su ontología y no a su construcción, o, dicho de otro modo, es debido a que se sigue una forma originaria de concepción y configuración de la realidad que no se corresponde con la realidad y por ello necesariamente tiene un efecto perjudicial sobre ella. Aquí no ayudan las reparaciones sino sólo un cambio de pensamiento, del cual la opinión pública todavía está muy alejada, y que tampoco se encuentra en aquellos círculos que luchan por un cambio público de pensamiento desde su profesión o su cargo.

3. La «noche»

Tal y como hemos visto, *ciencia* y *técnica* se basan en una determinada concepción, la concepción del sistema. Evidentemente, esto significa que no son universales sino que están encadenadas dentro de las fronteras y los límites de su estrecha concepción

elemental. Sin duda alguna, esto se contradice con la autoconcepción de la ciencia, que normalmente acepta fronteras y límites particulares pero no concibe la limitación o reducción en cuanto a su posibilidad fundamental de conocimiento en general. Puede que los posicionamientos *históricos* sean limitados de algún modo, pero la *ciencia* misma no lo es, ya que puede tematizar todas las posiciones del hombre y de la naturaleza, si bien sólo en el espacio exterior, que está a disposición del hombre. Es a causa de esta concepción que la ciencia es capaz de hablar de todo, y reclama poder hablar de todo, incluso de sí misma. Así, por ejemplo, existe un estudio científico del taoísmo, pero no existe ningún estudio taoísta de la ciencia, por lo menos no existe en nuestra comprensión actual, aunque se de una concepción de la ciencia muy concreta y enriquecedora *dentro* del taoísmo. Sin embargo, en el mundo actual, esta consciencia taoísta de la ciencia no puede competir con la consciencia científica del taoísmo. La ciencia nos dice qué es el taoísmo pero el taoísmo no nos puede decir (así lo creemos) qué es la ciencia. Evidentemente se trata de una equivocación. Si se constata que también la ciencia es un proyecto *histórico* dentro de una época determinada y para esta época, luego choca con sus límites, de los cuales no puede salirse y que desde el principio no sólo le procuran una limitación externa sino también la condición interna del errar, y no en el sentido de contener errores que se pueden resolver científicamente, sino en el de contener un error que acompaña a todo el conocimiento científico y que nunca puede detectarse dentro de este conocimiento mismo.[12]

La ciencia (y la técnica) se equivoca por principio y de modo tal que esto no sólo significa una limitación general de su campo de percepción sino también una percepción errónea en cualquier lugar y en relación con cualquiera de sus objetos. Sus objetos ya son erróneamente percibidos como «objetos». El «objetivismo» (un problema científico y teórico desde Husserl que, lamentablemente, no es ni concebido ni tratado por parte de la teoría de la ciencia estándar) no es en sí mismo suficientemente objetivo:

transforma algo en los «objetos» justamente porque los toma «objetivamente», es decir, de modo que aparentemente no transforma nada en ellos. Para los teóricos, que o bien no conocen el posicionamiento ontológico o lo consideran un lapsus, esto es casi imposible de imaginar, sin embargo presenta las condiciones para una objetividad superior que es la que distingue a la ciencia en su nivel superior.

La «objetividad» de la consciencia científica contemporánea no cambia algunos aspectos de los objetos sino que los ensombrece y los altera en su totalidad. No deja que aparezca lo que en otras épocas y en otros lugares fue justamente lo real y verdadero, como por ejemplo el «ser». En este sentido habla Heidegger de «olvido del ser», que él reprocha a la totalidad de la metafísica y ciencia occidentales, y que ha colocado algo como la «noche» sobre la realidad, una noche que sólo se «iluminará» cuando una nueva forma de pensamiento llegue al hombre. Frente a todas las demás críticas al tiempo, Heidegger elige la posición más radical, dado que la «noche del ser», descubierta por él y presentada en muchas investigaciones y explicaciones, tiene lugar en un nivel más fundamental de lo posible según la perspectiva de la historia y la crítica de la cultura. Aparte de reproches sin fundamento, apenas se pueden plantear argumentos en contra de su concepción de la historia. Sólo se pueden tomar en cuenta las reflexiones que como mínimo se sitúen en los caminos abiertos y transitados por Heidegger o que intenten descubrir en este ámbito más puntos de vista o incluso niveles de realidad más fundamentales. Ni en la historia ni en el pensamiento histórico se puede deshacer lo recorrido.

La *noche del ser,* sobre la que la filosofía de Heidegger intenta pensar, se corresponde con la *noche de los dioses,* que Hölderlin vio y expresó ciento cincuenta años antes. Evidentemente no sostiene que los hombres ya no «creen» en los dioses, que fue un aspecto crítico de la época en una dimensión demasiado superficial, sino que lo divino se ha autorretirado. Lo mismo sucede con el

«ser»: los hombres han perdido la idea de ser porque el ser mismo se ha retirado de un modo eminentemente histórico y necesario. Pero el retiro de los dioses libera muchas más fuerzas que el olvido del ser, fuerzas que pueden conducir hacia una forma de relación más elevada entre lo divino y lo humano. Evidentemente esto sólo sucederá si los hombres participan en este cambio de rumbo que la historia quiere llevar a cabo.

En ambas proclamaciones de la «noche» se trata de una «época necesitada» en la que la esfera del sentido, el contenido para la vida humana en general, se ha oscurecido, cosa que se muestra sobre todo porque ciertas palabras han perdido su contenido y se han convertido en sospechosas, palabras como espíritu, alma, vida, libertad, verdad, santidad, Dios. Si la antropología estructural intenta mostrar un viraje esencial, debe ser del tipo que conduzca a que estas palabras (si bien con un significado transformado) vuelvan a estar llenas de sentido.

De todos modos, la antropología estructural no habla tan negativamente de la época del sistema como lo hacen Hölderlin y Heidegger, dado que no ve en ella un concepto opuesto al de estructura sino sólo una concepción transitoria e incompleta de su propio contenido. En este sentido, tampoco niega la ciencia y la técnica sino que las considera posibles, aunque como modos limitados de verdad y de libertad, y quiere conseguir una nueva etapa más elevada del ser del hombre en diversas perspectivas y en muchos puntos sólo bajo la condición de las perspectivas y los resultados de la teoría del sistema. Del mismo modo que las estructuras vivas de la naturaleza se sirven de sistemas muy endurecidos para llegar a un desarrollo superior, la antropología estructural espera asumir en ella, tener en cuenta y hacer fructificar los puntos de vista del pensamiento sistemático, sobre todo los «resultados» de las ciencias.

4. El cambio radical

Reiteradamente hemos caracterizado la situación actual como una situación de cambio radical, lo que parece una trivialidad

aunque en realidad se dice en un sentido muy determinado. Pues el cambio radical es necesario en la concepción estructural. Los sistemas y las estructuras no pueden soportar unas «evoluciones» unidireccionales y continuadas, sino que deben pasar por un «proceso revolucionario» que acabe con lo viejo y permita empezar a lo nuevo. Este tipo de acontecimientos cambiantes no se explican por el hecho de que lo viejo se haya vuelto insuficiente y lo nuevo sea necesario, sino que se explican porque el devenir temporal no se basa en las *apariencias* de una esencia sino en la *esencia misma*. Según la concepción substancialista, una esencia no se puede crear ni puede desaparecer y por lo tanto tampoco se puede transformar con el tiempo. Está puesta, prevista y creada desde el principio. Por ello, el proceso de creación del ser es llamado *creatio* en la antigüedad, a diferencia de *generatio*, «generación» contrapuesto a «engendramiento», donde engendramiento se refiere a la creación de un individuo en el sentido y en la forma esencial de una esencia existente desde siempre. Dado que las esencias fueron pensadas como duraderas (éste es precisamente el principio de la ontología de la substancia), los procesos temporales sólo pudieron hacer referencia a lo accidental y por ello fueron necesariamente sometidos a un *motus successivus*, es decir, a una creación «sucesiva». El tiempo mismo sólo era posible donde eran posibles transformaciones sucesivas, y esto suponía la diferencia entre algo *esencial* (substancia) y algo *adherido* (accidente). Por eso la transformación es siempre y sólo el cambio *de* algo *en* otro algo. Dicho mediante ejemplos: una hoja *deviene* amarilla en tanto que la misma hoja permanece y sólo cambia su color; un niño crece en tanto que sigue siendo la misma persona pero cambia su tamaño; un vehículo circula en tanto que es el mismo pero cambia de lugar. Cualquier movimiento era un juego conjunto entre lo permanente y lo cambiante, donde lo permanente asumía el carácter de la *esencia* y lo cambiante el carácter de lo *aparente*. Así, el mundo del substancialismo supuso en último término un dios que *creó* las esencias que posteriormente pasaron a ser la base para la configuración evolutiva y transformadora del

mundo finito.

Algo distinto se da en el *pensamiento sistemático*. Para éste el concepto de creación no tiene sentido ya que el sistema es una configuración total, en la que todo se tiene que «derivar» de la necesidad interior de la configuración misma; es decir, no puede ser hecha, puesta ni creada. Siguiendo este punto, la teoría sistemática debe explicar la diferencia entre esencias de otro modo: no mediante creación sino a través de procesos inmanentes al sistema, y éstos son justamente los procesos de *cambio radical*. En ellos se forman cada vez nuevas «esencias» o concepciones globales mediante la realización del carácter de la totalidad: el *todo* se presenta de una forma distinta cada vez.

Así es como la ontología *dialéctica* explica la «aparición de las especies» a partir de procesos de cambio radical, en los cuales la vida se concibe cada vez de nuevo, se ordena y se dispone. Las especies siempre son distintas entre sí de forma «escalonada». Lo que está en el mismo escalón es «de la misma especie». La diversidad de especies sólo se da porque las «épocas» de la autoconfiguración dialéctica de la vida no desaparecen sino que se conservan como restos, y así se contraponen distintas «edades del mundo» (Schelling).

En la teoría sistemática, la dialéctica ocupa el lugar de la creación y posee el modo de producción en los procesos de cambio radical que crea infinidad de especies, es decir, crea esencias y nuevas esencias.

Un pensamiento dialéctico profundo debe comprender que el proceso global no llega cada vez a nuevas configuraciones sólo mediante cambios radicales, sino que *el proceso de cambio radical mismo cambia en sí mismo*. Esto se ve en Hegel y especialmente en Schelling, en cambio no aparece en Marx. Para dejarlo claro queremos mostrar las tres formas más importantes de cambio radical: se trata del *despliegue,* la *revolución* y el *cambio radical*. En el ámbito de lo que llamamos naturaleza es donde tiene lugar el proceso dialéctico en cuanto *despliegue,* según el cual lo que cam-

bia radicalmente no forma parte del proceso de cambio mismo. Es la naturaleza la que despliega y con ello logra nuevas formas; o, más concretamente: como no son las especies las que se despliegan, aparece algo «sobre» o «detrás» de las especies en calidad de sujeto de estos despliegues, y este sujeto superior y más externo es lo que llamamos «naturaleza». Es evidente que la naturaleza no existe «por encima» del devenir sino sólo «en» él, cosa que significa que todo lo que le pertenece y se puede derivar de ella está puesto con respecto a ella. Sólo existe la naturaleza cuando ella misma se construye en diversas especies. Se empuja fuera de sí misma y por ello cada *especie* es una interpretación de la *naturaleza en general* y en esto tiene su significación tan grande y su profunda perspectiva de la vida. Lo que Schelling llamó «lucidez» y Hölderlin lo «sagrado» en todo lo animado, es esta *autotranscendencia* interior que contiene mucho más que lo que la especie muestra externamente, a saber, lo contiene todo. La especie es una interpretación del mundo, una imagen de la naturaleza, una mirada global del todo. Por desgracia esto lo olvidan los actuales teóricos de la evolución.

El despliegue se convierte en revolución cuando la especie se engendra a sí misma, y en concreto a partir de ciertos estados de tensión de una especie antigua, siempre que ésta se pueda considerar una interpretación del mundo. En la revolución, una determinada interpretación del mundo se transforma ella misma en otra. Con ello aparecen los fenómenos de contraposición que ponen en entredicho la equiparación de ambas configuraciones vitales y por esta razón adquiere necesariamente la forma de lucha. La vieja y la nueva cosmovisión se separan porque se «contra-ponen». El devenir dialéctico es historia en cuanto contraposición. En la «naturaleza» y en la «historia» sucede lo mismo, pero en la primera sucede en una sucesión pacífica y en la segunda sucede en una contraposición bélica. Sin embargo, la diferencia sólo es aparente. El hombre no es menos natural que las demás especies, y no es más espíritu que la naturaleza en todos sus aspectos. Por lo menos es así en un pensamiento estruc-

tural consecuente. No aparece una nueva forma de evolución en la naturaleza («historia») porque el hombre de pronto actúe con «consciencia», sino que, por el hecho de que aparezca una nueva forma de desarrollo en la naturaleza, se crean los fenómenos que se designan como «consciencia» y «espíritu», como «libertad» e «historia».[13]

Para la antropología estructural la historia es la continuación de la evolución. Lo que en el eón de la «naturaleza» son las especies, es decir, las formas de gradación de la vida, en la «historia» son las épocas. Éstas se relacionan entre sí del mismo modo que las especies.

La historia en cuanto proceso de revolución significa que ahora aparecen interpretaciones del mundo que son conscientes de sí mismas y se contraponen entre sí. Históricamente se trata de épocas, culturas, imperios que básicamente se han presentado en forma hostil, puesto que el proceso de contraposición forma parte de su génesis. Sólo encuentran su propia configuración en la diferenciación y la contraposición con otras expresiones de la globalidad de la vida. Con ello se mantiene la condición más importante, a saber, que estas configuraciones no son simplemente «formas» de la vida sino interpretaciones de su totalidad de forma universal y radical: son, en definitiva, «mundos». La historia es siempre «historia del mundo», aunque de hecho desde el principio y continuamente se presenta en las formas más concretas de «historia de *los mundos*». De todos modos la expresión «historia del mundo» sigue teniendo sentido porque los distintos mundos, a pesar de sus notorias diferencias, se entienden como modalidades «del» mundo. No podrían conseguir su totalidad y radicalidad de ninguna otra manera, si no es concibiéndolas como formas de la vida que se conciben y se generan a sí mismas.

No se puede entender que la historia tiene un sentido, si no se concibe como devenir del mundo. Cada pueblo o reino debe comprenderse como una configuración unitaria de la vida misma, en todas sus dimensiones y en todos sus aspectos. Hegel nos

ha enseñado a ver estas configuraciones como sistemas; la antropología estructural se preocupa por enseñar a ver las unidades históricas como estructuras, con lo cual se hacen visibles una mayor pluralidad y un proceso de diferenciación más rico y más pacífico, cosa que no es evidente sino que sólo se puede exponer con la mirada radiográfica que lleva a cabo el «análisis estructural». En esencia, este análisis se entiende como una «interpretación diferencial» y en cuanto tal tiene la tarea de extraer con claridad el concepto de vida estructural único y total de formas de vida en su mayoría confusas, concepto que se encuentra en ellas y que quizás nunca ha sido captado realmente.

El proceso de revolución no sólo tiene lugar en etapas históricamente configuradas en las que nuevos conceptos de totalidad se tienen que imponer a los viejos dialécticamente, sino también entre cuerpos históricos extraños entre sí, que nunca se entienden simplemente como «extraños» sino como dialécticos, es decir, contrapuestos, justamente como concepciones del mundo que no pueden existir una al lado de la otra, sino que tienen que desarrollar formas de significación y de vida totalmente distintas en todo, también en su contraposición y diferencia. «Lo que a mí me diferencia de ti no es lo que a ti te diferencia de mí.» En esta afirmación se encuentra la paradoja radical de la contraposición humana y lo que tarde o temprano debe conducir al enfrentamiento porque, por lo menos, debería existir claridad o acuerdo sobre la diferencia entre ambas diferencias. Pero es justamente aquí donde se encuentra la raíz de la lucha y de la guerra.

El ámbito alcanzado por la revolución es el ámbito de la historia, porque aquélla es la forma de relación entre interpretaciones del mundo que se conciben como tales, y en esto es válido que una interpretación del mundo solamente se puede concebir como interpretación si se concibe «a sí misma». En términos de la antropología estructural éste es el origen de la consciencia. La consciencia no es ninguna cualidad o capacidad nueva en el ser humano sino un nuevo escalón de la vida en su totalidad, a sa-

ber, el escalón en el que esta vida se relaciona consigo misma, es decir, donde comprende que es algo en sí mismo y como tal representa una interpretación del mundo.[14]

Si el eón de la «historia» está ligado al fenómeno de la revolución, el principio del cambio radical significará la «posthistoria» o «postmodernidad». Es en este sentido que se entiende la antropología estructural, que es la ontología del cambio radical, se entiende como posthistórica o postmoderna, y no solamente presupone todo esto sino que lo lleva a cabo.

A diferencia de la «revolución», el «cambio radical» es pacífico, plural y multidimensional. Aquí también se encuentran mundos pero no unos mundos que se consideran únicos sino aquellos mundos que, mediante una génesis y una articulación que obedecen a leyes propias, han encontrado una configuración del mundo provisional y finita, que hubiera podido ser totalmente distinta, y que así ha sido en otros cuerpos históricos. Los sistemas del mundo se convierten en estructuras vitales cuando comprenden cómo se han engendrado, a saber, por una génesis creadora y concreadora, que ha llevado a un resultado tan alentador como casual, un resultado que, en todos los puntos, ciertamente contiene una verificación adecuada a la vida, una evidencia comprensible y una totalidad subjetiva, pero no por ello es superior a las demás génesis estructurales ni tiene por qué eliminar su justificación vital. En cierto sentido, se puede decir que los conceptos de mundo estructurales se diferencian de los sistemáticos por una mayor consciencia, a saber, por ser conscientes de su proceso de creación. Es decir, un proceso de creación debido a una génesis que contiene el momento del «por sí mismo», cosa que siempre le da una significación por encima de la subjetividad, del relativismo, pero que al mismo tiempo es casual. Cuando una estructura se transforma en otra, esto no significa en modo alguno que la anterior fuera «incorrecta» o «inadecuada» o incluso «mala», sino simplemente diferente, y la rivalidad ya no lo es por validez o por su validez única sino sólo por la claridad cristalina en

sí misma, cosa que evidentemente no se puede reconocer a partir de la estructura por sí sola sino en comparación con otras estructuras más claras. Aquí también tiene lugar un «enfrentamiento», pero no de un modo bélico y menospreciador sino más bien pacífico y enriquecedor, con lo cual ambas partes ganan mayor claridad. Hölderlin, que fue el primero en concebir el cambio radical (en el texto «El devenir en el perecer»),[ix] lo llama una «pelea amorosa», en la que justamente se mantiene el carácter polémico que puede adoptar y también es permitido que adopte formas vehementes. Sin embargo continúa siendo amorosa, dado que se acepta al otro en su otra forma de mundo, es decir, en su total alteridad; es más, es en esta especificidad propia en la que uno intenta ayudar a percibir profundamente, del mismo modo en que uno se deja ayudar por el otro hasta el fondo de su propia especificidad. Los «sistemas» simplemente están presentes, o bien ya no se dan; las «estructuras» nunca están presentes, hay que buscarlas, encontrarlas y hacerlas realidad, con lo cual se encuentran siempre entre el éxito y el fracaso y quizás nunca puedan lograr completamente ser evidentes, o bien sólo lo consiguen en raras ocasiones y por pocos instantes. Las estructuras están de camino y dejan que otras también lo estén. Saben o perciben que este estar de camino sólo es posible bajo la forma del «arco genético», por lo tanto en modo alguno se adentran al infinito, sino que tienen una terminación muy determinada y finita. Por esto se derrumban, no como la revolución que se presenta como enemiga de lo anterior, sino melancólicamente al mismo tiempo que se despide de un mundo, que era perfecto en sí mismo y a su manera y nunca volverá a la forma anterior. Una despedida tan amorosa, si es que realmente se ama, conseguirá del pasado o de lo diferente muchos e infinitos alicientes para la configuración transformada que se debe volver a encontrar y a crear. Por lo contrario, la revolución no podía conseguir ni necesitar «alicientes» dado que vivía totalmente de la oposición y con ello se privaba de una plétora de posibilidades y experiencias que le hubieran podido ser útiles e incluso esenciales. Por esto la historia no sólo es dura

sino mezquina; en ella los sistemas se reducen a su peor configuración y a su contraposición más exterior, y era totalmente justificado el hecho de que no se pudieran amar. En el caso del cambio radical todo es distinto. Los mundos son dignos de contemplarse y de amarse entre sí; en el lugar del enfrentamiento ideológico se sitúa el reconocimiento histórico y antropológico, y en lugar de intentar imponer al otro la propia imagen interior del enemigo se intenta contribuir a que el otro se adecue a la propia imagen interior del amigo. Esto también es peligroso, pero de una forma profunda y provechosa para la vida.

El cambio radical también trasforma completamente toda la configuración cuando intenta salvar en este cambio lo positivo de la otra configuración y sólo se concede a sí misma el grado de legitimación que le permite el ascenso de nivel. La historia en cuanto «autoelevación del hombre» es la que ahora se pone en marcha.[15] Mientras que todos los enfrentamientos anteriores en el nivel de la revolución sólo sustituyen algo por otra cosa, es sólo a partir de este momento, en el que la concreatividad se capta como el sentido de las transformaciones, cuando se comprende la diferencia de nivel entre las formaciones estructurales y por ello se pone en marcha el proceso de elevación, que es el que desde el principio pretende la historia, si bien generalmente lo ha impedido.

El proceso de cambio radical es algo distinto al proceso de revolución, no solamente por la sucesión lineal de la historia sino también debido a la diferenciación lateral entre los mundos vitales. Los mundos vitales «superiores» no se conciben como axiológicamente superiores. Incluso sería más bien al revés, reconocen en los mundos vitales más simples e indiferenciados una claridad, transparencia y posibilidad de vida más elevada. De todos modos, para éstos el camino hacia lo «primitivo» (que aquí es algo positivo) está cerrado. No se puede recuperar la inocencia perdida, pero se puede conseguir una nueva inocencia penetrando en un proceso que desde el principio es «nascivo», lo cual es

contrapuesto a la inocencia por la ontología estructural.[16] Un nuevo mundo vital es «inocente» cuando se configura sin adherirse ni anticiparse y partiendo de un descubrimiento originario y fiel sólo a su especificidad propia y a sus consecuencias internas. Ofrece a sus participantes tanta libertad como inocencia o «nascividad» pueden conservar en sí mismos. La «libertad» de una estructura social o de un mundo vital es la vivacidad de su génesis y el grado de la identificación, que proporciona mediante la implicación de todos, en la autobúsqueda de cada uno, con la nueva configuración verdadera de la vida y del mundo.

El paso de la revolución al cambio radical es brusco. Da un nuevo sentido a la historia: ya no es historia de la guerra sino historia de la paz, ya no historia del sufrimiento sino historia del amor. No digan que esto es una utopía. La «historia» en cuanto proceso de revolución también fue una mera utopía en tiempos del proceso de despliegue, y lo que representa el hombre a diferencia de los animales quizás fuera también utópico en un sentido más elevado pero aún así se hizo realidad, como también lo fue el paso del proceso de revolución al de cambio radical. Se estaría evolutivamente ciego si no se creyera en un desarrollo escalonado del hombre, el cual sólo se creó a sí mismo partiendo de formas de vida anteriores mediante un desarrollo escalonado. ¿Por qué la vida debe terminar de repente en el nivel del hombre? ¿No será que, si es capaz de dar una mirada retrospectiva (y nuestras ciencias naturales son la mirada retrospectiva hacia la evolución del hombre), también es capaz de tener una mirada prospectiva? La antropología estructural se entiende como la prospección inmanente y estricta del futuro del hombre, previsión que en ningún momento se desvía hacia lo romántico y sentimental.

El paso de la revolución al cambio radical es un *cambio radical*. No se puede lograr un nuevo escalón vital por la revolución y la violencia. Esto significa rehusar cualquier representación ingenua de la revolución. La revolución tampoco se presenta ante el

cambio radical como revolución sino como un cambio radical escondido, es decir, no lo rechaza, no se opone a él negándolo, sino que lo reconoce de un modo positivo. Al fin y al cabo, es la comprensión más profunda de lo que ya sucedía en el proceso de revolución. Cuando en este proceso se formaba la lucha por el proceso del ser en general, se trataba ya de una pelea por amor, cosa que, en cierto modo, siempre se ha reflejado en las distintas formas de lucha: respeto por el enemigo, la lucha en cuanto un modo de vida moral, justificación de la ética en las virtudes de combate de la caballerosidad y del juego limpio, etcétera. El «amor al enemigo» no es un descubrimiento cristiano sino que se encuentra en una gran diversidad de alusiones en otras culturas y pueblos, y quien no se lo crea que consulte la *Ilíada*, en la que los discursos y las salutaciones más bellas se intercambian *entre* los dos bandos. Evidentemente, también se intercambian otras frases pero también en el propio bando se habla de otro modo. Esto significa que, por lo menos en el nivel homérico, no es necesario hablar hacia abajo y que el hablar hacia arriba es mucho más valiente y además que la poesía es el reflejo de la vida que se *habla hacia arriba*. Es importante comprender este contexto de despliegue, revolución y cambio radical y ver la sucesión de épocas históricas como la continuación de la sucesión de especies en la evolución de la naturaleza. Pues esto muestra que las distintas épocas y mundos históricos tienen el significado de *géneros* o *especies,* y por ello la «sociedad» indica el «género» en el hombre, y ambos tienen el significado de mundo vital que afecta a todo el *género* del hombre. El hombre es, tal como mostraron los socialistas, un «ser social», porque su *ser* se da de un modo social o como historia, es decir, como mundo vital, y esto indica que se corresponde exactamente con su propia previsión de esencia, lo que procura la naturaleza con la repartición y la creación de las distintas especies, es decir, crea un mundo vital en correlación con un modo de vida y una autorganización. El hombre mismo es la naturaleza que crea su esencia. El hombre se crea históricamente a sí mismo, pero de manera que no sabe de dónde proviene. Pues

la esencia le viene *históricamente* y esto significa que él *dispone de sí mismo,* si bien de manera que todavía no dispone de sí mismo. El gran secreto y problema de la historia es por ello el «por sí mismo», el cual hace aparecer su devenir como natural y a la vez libre. Una de las tareas principales de la antropología estructural es dilucidar hasta qué punto es *naturaleza* y hasta qué punto es *libertad,* es decir, la aclaración del ser social, y esto equivale a las configuraciones históricas del ser del hombre por sí mismo.

5. Un modelo para la antropología estructural

En los apartados anteriores se ha mostrado cómo las formas básicas, según las cuales se entendió el ser del hombre en las principales épocas, se podían leer en los hechos más destacados de cada una de ellas. Si la concepción substancialista leía en las piedras, la concepción sistemática lo hacía en las estrellas, ahora nos debemos preguntar dónde se lee la concepción estructural, y la única respuesta válida es en el hombre mismo. Si se reflexiona sobre el hecho de que el pensamiento estructural apareció en el Renacimiento, quizás se comprenderá que el hombre, efectivamente, se podía convertir en el modelo para la realidad. Fue sobre todo durante el Renacimiento cuando se experimentó el poder creativo del hombre, poder que dio al hombre una nueva posición en el cosmos y al cosmos le dio un nuevo sentido. La capacidad y el arte ya no se concebían bajo la imagen artesanal en el sentido de fabricar, sino según una imagen artística en el sentido de inventar y de crear. La creación se convirtió en un concepto nuevo, ya no se trataba de la producción de un espíritu planificador sino del nacimiento no previsible de nuevas creaciones de sentido a partir del poder oscuro del «genio». La dignidad auténtica del hombre ya no se encontraba en la razón sino en el genio en cuanto potencia humana y cósmica suprema. El hombre en cuanto ser genial era lo que servía de modelo a la nueva experiencia de la realidad, modelo en el sentido de que la naturaleza también se concebía como creadora y como un proceso creativo global que se veía en todas sus producciones; ya no se concebía

como el producto de un creador.[17]

Este cambio radical en la concepción de la realidad y en la auto-concepción del hombre no se ve de forma tan clara ni convincente como en la Capilla Sixtina, donde Miguel Ángel pintó la famosa imagen de la «creación de Adán». En ella se ve a Adán a la izquierda, estirado, justo como si acabara de despertar, mientras que Dios Padre desde la derecha se acerca flotando hacia el hombre tendiéndole la mano. Adán responde a este gesto con su brazo izquierdo, que, un poco agotado, está levantado hacia Dios, pero de manera que las puntas de los dedos no se toquen. Con esto se quiere decir que Dios no hace al hombre sino que lo despierta hacia la autoconfiguración y autoelevación, y esto es una creatividad más divina que la de «fabricar».

Lo que Dios (como creador supremo) otorga al hombre, no lo priva al resto de criaturas, de modo que podemos suponer que todo, ya sea a un nivel inferior o superior, es creado para su autocreación; simplemente es despertado, no es hecho. De esta manera Miguel Ángel nos transmite un nuevo y superior concepto de creación, que significa tanto una elevación del proceso de creación como una elevación de las criaturas. Todo fue formado según la manera del hombre y éste fue creado según el Creador.

Desde entonces la autocreación es la idea rectora para toda la realidad y la autocreación, autogénesis, es el concepto fundamental de la ontología estructural. Así aparece el pensamiento estructural en el Renacimiento, evidentemente sin que se conciba de inmediato en todas las facetas de la idea. Se necesitó llegar hasta bien entrado el siglo XX para dar a la idea su autoconsciencia y se necesitará todavía más para desplegar este pensamiento estructural en su plena claridad, y con ello al mismo tiempo hacer totalmente asequible al hombre la realidad superior abierta de este mundo.

El hecho de que el hombre concibiera toda la realidad según su propia imagen elevó también en sí mismo toda la realidad. A

través de este procedimiento concreativo se creó el concepto de estructura, que ve la naturaleza humanamente y el hombre naturalmente, o, mejor dicho, se creó el concepto que descubrió una nueva dignidad en la realidad, que incluso era superior al concepto de «divinidad» en la antigüedad.

También se puede entender la sucesión de las tres concepciones básicas del modo siguiente: la antropología de la substancia pensó al hombre según la imagen de Dios (la viva imagen de Dios), la antropología del sistema lo pensó a imagen del mundo, en cuanto relación entre realidades, y, sin embargo, la antropología estructural lo piensa según la imagen del hombre mismo, en cuanto ser creador finito. Puesto que según la vieja creencia filosófica no hay más eminencias superiores que Dios, mundo y hombre, me parece que la articulación del pensamiento estructural respecto a la imagen del hombre cierra el círculo de las posibilidades fundamentales de la experiencia de uno mismo.

Evidentemente, esto solamente es una propuesta de trabajo para ayudar, pues seguro que la historia también superará la idea de estructura y luego también será posible relacionar forzosamente la nueva imagen de la realidad descubierta por ella con las imágenes de la realidad anteriores. Pero ésta no es nuestra actual preocupación: debemos dejar el futuro para el futuro. Para nosotros sólo cuenta el paso en medio del cual precisamente nos encontramos, paso que solamente podemos dar bien y con firmeza si conseguimos tener claro de qué estado parte y hacia qué estado nos debe conducir.

6. La justificación histórica de la antropología estructural

La antropología estructural no es el producto de la fantasía de un cerebro aislado. Tiene un origen histórico y siempre fue objeto de reflexión, aunque sólo fuera acentuando un determinado aspecto comprendido bajo el peso de uno sólo de sus rasgos característicos. Las parcialidades han hecho imposible verla en su totalidad y descubrir su vía de transmisión ligada a la historia del pensamiento. Pues ya desde el principio estuvo acompañada por

el gran malentendido que está presente en la antropología del sistema. La antropología estructural permaneció durante siglos en un segundo plano detrás de la antropología del sistema y finalmente en el siglo XX se pudo manifestar, favorecida por el «fin de la modernidad».[18]

Uno de los primeros testigos, aunque no el primero, son las *Confesiones* de San Agustín, que parecen una autobiografía pero en realidad significan una nueva orientación en el pensamiento (*conversio*). La experiencia que allí se manifiesta es decisiva para la superación de la antropología de la substancia, esto es, que el hombre no se posee a sí mismo íntimamente (es decir, interiormente no es substancia) sino que normalmente se comporta «distanciado de sí mismo», en autoalienación. «Más interior» que el hombre mismo está Dios en él, que el hombre no puede encontrar si no es buscándolo fuera de él. Sólo después del decisivo cambio de orientación se entiende que la identidad propia del hombre no es la identidad «consigo mismo» sino la identidad «con el Mismo» (con Dios mismo). Sólo Dios puede decir «Ego sum qui sum», «Yo soy yo mismo» . Si a este concepto se le despoja de su forma religiosa inmediata, queda el principio básico de la antropología estructural que sostiene que el hombre no se posee a sí mismo sino que está «en la búsqueda» de sí mismo y que, a través de principios cada vez nuevos, debe intentar manifestar la expresión básica abierta a través de una articulación de todas las partes y concreciones de su existencia. El hombre no «es», el hombre «se busca», y para ello necesita toda una vida con todos sus aspectos relevantes e irrelevantes. Sólo cuando consiga concebirse en un *encontrarse a sí mismo,* obtendrá el sentido exacto de su articulación vital, el «mérito escondido» y los «pecados escondidos» de la existencia (Agustín).

En la obra de Agustín, la existencia humana aparece por primera vez como el encontrarse a sí mismo, y al mismo tiempo se ve (aunque quizás sea demasiado acentuado) que en el encontrarse a sí mismo este «mismo» pasa de su forma finita y casual a con-

vertirse en la forma necesaria de la «idemidad», en la cual la existencia no sólo se pueda mostrar idéntica y de acuerdo con todos los momentos de su propia existencia sino al mismo tiempo también en el contexto del mundo y de la vida en general. Según la antropología estructural, idemidad significa al mismo tiempo la identidad con uno mismo *y* la identidad con el ser, con lo cual queda claro que la identidad con uno mismo sólo se puede conseguir si a la vez se consigue la identidad con el ser. Todo lo demás se queda a mitad de camino. Por ello, en el lenguaje de Agustín, el encontrarse a sí mismo sólo puede darse en cuanto encuentro de Dios, en lo cual, sin duda alguna, se encuentra algo totalmente distinto a lo «absolutamente Distinto».

Saltando etapas intermedias, cabe recordar aquí las múltiples maneras con que la *mística* europea ha proporcionado la idea fundamental de la antropología estructural.[19] La idemidad también es el principal motivo de la mística. Eso conduce hacia las exaltadas afirmaciones de la mística que tienen como contenido esencial el «nacimiento de Dios en el alma del hombre» y en las que se sostiene la tesis de que todo lo que es (incluso también las cosas más simples como las flores o las moscas), si se observa correctamente, se puede ver como una forma de nacimiento de Dios. Angelus Silesius afirma que «La rosa no tiene porqué», y con ello quiere decir que lo contiene todo en sí misma y sólo puede ser causa de sí misma, ya no depende de ninguna otra causa. El hombre tiene que aprender a florecer como la rosa, y florecer significa dejar que se abra todo lo que hay en uno mismo y sentir cómo se abre, y situar el encuentro de sí mismo en el lugar de la mismidad universal. Estar centrado al mismo tiempo en sí y en el todo quiere decir abrirse, «florecer», y éste es el decisivo paso autorreflexivo del ser en el nivel de la planta, en el cual el ser se abre exactamente de la misma forma que en el nivel del hombre o en el «nivel» de Dios.

Si avanzamos otro paso, nos encontramos con Blaise Pascal, que se encuentra totalmente dentro de la tradición que experi-

menta la idemidad, pero que sitúa al lado de esta idea la noción de «orden». Su descubrimiento consiste principalmente en que el hombre no vive en una única estructura sino en varias, y todas ellas tienen sus propias leyes, su propia dignidad, no se pueden derivar de nada y son completas. Pascal distingue sobre todo tres órdenes, el orden de la «carne» o de la corporeidad, o sea, el orden físico; luego el orden del «espíritu» o de la cultura, el reino del «espíritu delicado» o de la «exquisitez», que posee sus propias leyes y reglas que sólo son reconocibles después de una larga experiencia propia; y, finalmente, el orden del «corazón», el orden religioso, en el que el hombre se concibe según el principio de lo absoluto y en una relación amorosa con su Dios. Ninguno de estos órdenes fundamenta a los otros y no se puede pasar de uno a otro mediante *raisons*, de modo que no es nada raro que alguien se encuentre como en casa en el orden de las leyes físicas pero sea incapaz de moverse en el orden del espíritu delicado o en el de la fe; o bien que alguien posea una gran exquisitez pero no tenga experiencias suficientemente profundas en el ámbito de las ciencias del derecho o en el de la religión. De todos modos, sigue existiendo una relación entre los órdenes, pero no de manera que se establezca un orden superior y por ello se adquiera un regulación determinada y palpable de su relación, sino de manera que un orden, si es que se configura correctamente, concibe a los otros órdenes (si es que éstos también están configurados correctamente) en *correspondencia*. Entre los órdenes sólo se da «correspondencia» (o no-correspondencia). Un hombre que no cree como debería ser cae en la superstición y con ello se inmiscuye en el ámbito del científico. Un hombre que practica las ciencias naturales de modo dogmático y cientificista absolutiza y dogmatiza sus resultados y con ello se inmiscuye en el orden de la religión. Un hombre que materializa los objetos de su exquisitez inmiscuye su modo de contemplar en la física y en la teología y cae en un misticismo y esteticismo que le quita la capacidad de tener experiencias puras en estos ámbitos. Por lo contrario, un hombre que se mueve correctamente en el ámbito de las ciencias natura-

les, formulando hipótesis y preguntas, será sensible a las demás leyes asistemáticas del ámbito del espíritu y de la vida histórica, y permanecerá abierto a las experiencias del corazón, que «tiene sus propias razones» y no necesita ni las de la ciencia ni las de la literatura. De las condiciones de estos órdenes no se puede deducir si uno se comporta bien o mal dentro de un orden, sólo lo puede deducir de la correspondencia entre ellos. Y sólo cuando el hombre no se confunda en ninguna parte, estará en casa en cualquier lugar, sólo así seguirá siendo completamente y por doquier hombre, y sólo así puede encontrar verdaderamente el sentido natural de la naturaleza, el sentido humano de la cultura y el sentido divino del ser. Esta idea de la *correspondencia* continúa siendo válida (y estamos convencidos de ello) cuando se reconocen, no tres, sino una cantidad infinita de estructuras, en las cuales se mueve la vida humana y cuyo espíritu común y unitario cabe experimentar.[20]

Si damos otro salto nos encontraremos con Friedrich Hölderlin, gracias al cual la antropología estructural recibió por vez primera la idea de «esfera» o de «mundo» en su sentido originario. Hölderlin es el primero que vio claro y consiguió dejar claro que la realidad vital del hombre siempre y sólo es posible como *mundo* histórico concreto, y que el mundo nace, por una parte, de la necesidad, y por la otra, de la libertad, en tanto que se descubre un principio unitario que permite vivir el hecho de estar expuesto a la necesidad no como un encadenamiento sino como una unión global fascinante y fascinadora, cuyo sentido global que lo envuelve todo se puede experimentar vivamente en cualquier punto.[21] En este sentido, el hombre se imagina las necesidades de su mundo (como, por ejemplo, la partición de la vida comunitaria en la pluralidad y diversidad del mundo formado por islas) como un destino divino, un mundo que tiene su contexto de un modo divino. Cada isla tiene su espíritu y su Dios y por eso el griego que habita en las islas egeas se puede representar lo divino como una familia de dioses en la cual la mayor li-

bertad individual está ligada con la comunidad más íntima. De este modo pudo aparecer el mundo griego con su gran liberalidad, inspiración y plenitud creativa, porque se llegó a la contemplación perpetua de la armonía espiritual y vivaz en la bella forma de la familia de los dioses. Así pues, la creencia en la familia de los dioses griegos aseguraba a los griegos una manera humana y provechosa para unir las culturas extremadamente diferentes, con un mismo origen pero dispersas y aisladas, en una modélica esfera común. El mundo divino reflejaba el mundo humano de una forma superior y enseñaba a los hombres a comprender y a vivir la especial dificultad de su mundo vital ligado a la fatalidad (a saber, la dispersión en innumerables islas) como una oportunidad divina (autonomía y libertad dentro de un espíritu común). Hölderlin mostró este contexto y concibió el mundo vital del hombre como una «esfera» en la que lo humano y lo divino, la situación precaria y la forma espiritual liberadora están unidos en una configuración global unánime y convincente. Fue aquí donde por primera vez, y de forma duradera para la antropología estructural, se vio el mundo vital del hombre como una formación estructural de una unidad esencial de elementos finitos e infinitos. La antropología ya no puede retroceder a una fase anterior a esta idea. Ya no puede ver al hombre sólo como hombre, sino que lo debe entender como una comunidad estructural con lo natural de la naturaleza y lo divino del mundo espiritual.

En Hölderlin encontramos también de forma ejemplar un segundo aspecto, a saber, la mirada hacia la *génesis,* que siempre significa salida y caída al mismo tiempo. Para él, la forma de vida genética, que entiende toda vida y vivencia como salida y caída, es el hecho básico la existencia humana, y por eso al personaje modélico lo llamó «Hiper-ion», que significa el que está en transición, el que se encuentra de camino. En tiempos antiguos, Hiperión era un nombre para el Sol (que está en transición) cuando salía y se ponía. En su obra *Hiperión*, Hölderlin desarrolla una *filosofía del movimiento* y una *antropología de la transición*. Dado que la idea fundamental de la antropología estructural todavía es am-

pliamente desconocida, el *Hiperión* no ha sido nunca leído teniendo en cuenta este sentido básico de la transición. Por ello tampoco se comprendió hacia dónde se retira Hiperión después de que fracasara el intento de crear una nueva fundación de la historia basada en la génesis social, que no es ni más ni menos que la región de una filosofía natural que ya no sitúa al hombre por encima de las cosas sino que solamente lo admite como sirviente en el devenir extremadamente violento de la *procedencia*.

Todos estos argumentos siguen siendo válidos para la antropología estructural tal como se ha expuesto hasta ahora y deben mostrar, en su unidad recíproca con el todo, la imagen de un hombre totalmente nueva. Schelling da un paso más en el desarrollo del pensamiento estructural cuando concibe que el «yo» no sólo es la forma esencial del ser del hombre sino la forma esencial del ser en general, por lo cual se puede hablar, teniendo en cuenta la totalidad universal, de un «alma del mundo», que significa más (y no menos) que el «espíritu del mundo» (Hegel). Ante todo, el alma del mundo sostiene una animación integrada del todo, de manera que cada una de las unidades pueda mantener su *propia* alma y su *propio* espíritu. Es en este sentido que Schelling puede llamar «dioses vivos» a los grandes y envolventes sistemas astronómicos, y no lo sostiene sólo como analogía, sino que más bien hace suya la idea de *pluralidad de mundos* (que pertenece necesariamente a la ontología y a la antropología estructurales), y titula uno de sus diálogos más importantes con el nombre «Bruno», lo cual quiere recordar a Giordano Bruno, uno de los descubridores del pensamiento estructural.

Como es evidente, Schelling no podía saber que la noción de «yo» que él articuló (que en modo alguno es sólo el «sujeto» de una articulación, sino que se refiere a todo su contenido sin exclusión) fue elevada poco más tarde a la idea del «mismo» por otro pensador, Sören Kierkegaard, idea que inició y dirigió la filosofía existencial y que consiguió en Heidegger su concepción más determinante. La idea y el concepto de «mismo» es una pie-

za importante de la antropología estructural. Esto se tratará extensamente más adelante.

En Heidegger encontramos por primera vez la *estructura* del «Dasein» en el lugar de la substancia «alma», «persona» o «yo», lo que significa que el hombre sólo es posible en la formación concreta de «ser-en-el-mundo» en cuanto estructuración de un complejo total de fines («por sí mismo») y que este «proyecto» ya debe haber desarrollado y preparado un lugar para cualquiera, para que cada cosa pueda aparecer en nuestro Dasein en cuanto «significativo», y el todo sólo pueda aparecer en cuanto significativo. La gran aportación de Heidegger la vemos en que por primera vez presentó un *análisis estructural* concreto del Dasein, y no se quedó en la simple exigencia de que el Dasein debía ser contemplado como estructura. Asimismo mostró (cosa que también fue muy importante para la posterior evolución) que esta estructura del Dasein siempre corre el peligro de «caerse» y también que en ciertos estados de caída siempre se llega a una determinada interpretación errónea respecto a su propio estatuto ontológico, en la cual se impone por encima de lo demás la autoconcepción substancialista del hombre bajo el dominio de la comprensión del ser en cuanto «realidad». Sólo cuando se descubrió esto fue posible comprender las anteriores interpretaciones del ser del hombre dentro de la historia en cuanto muestras de la caída de la estructura del Dasein, y fue posible orientar de nuevo la filosofía en su totalidad hacia el camino de redescubrimiento del *sentido originario del ser.* Con un análisis estructural muy concreto de la existencia humana, Heidegger concibió la «caída» y con ello el «olvido del ser», mediante lo cual estuvo en disposición de comprender la historia del ser hasta este momento como una historia de la caída, así como de situar una etapa entera de la historia de la humanidad bajo un nuevo aspecto crítico. Sólo a partir de esto es posible que el hombre levante su cabeza del fondo del mar de los errores y mire hacia el futuro, en el que podrá por primera vez ser propiamente hombre.

En este sentido, la antropología estructural está vinculada a la concepción heideggeriana, pero no se limita a mejorarla y a ampliarla en aspectos concretos sino que también se ve obligada a corregirla por lo que respecta a su rechazo y su rigor en la oposición a otros y a otras concepciones. A la concepción estructural de Heidegger le falta ante todo el momento de la *génesis,* el cual, bajo la influencia de Kierkegaard, fue mal entendido como el fenómeno del *salto*. El salto pertenece de forma constitutiva a la existencia, pero no proporciona el «proyecto» como creen Heidegger y posteriormente Sartre, sino que sólo lo transpone al comienzo de aquella huella; huella que en cuanto génesis crítica (encontrándose constantemente amenazada por el fracaso), conduce a la articulación de la propia verdad y de la propia expresión fundamental en las que consiste cada existencia. En el lugar de la «resolución» hay que situar el *encuentro* y después la *génesis creadora,* sin la cual el proyecto finalmente conseguido se queda en nada más que en una casualidad injustificada y en una convulsión existencial. El mismo reproche se puede dirigir a Sartre, que con un descuido increíble sostenía que la «existencia es lo que se hace de ella». Esto puede ser muy bonito pero también es muy fútil. La existencia no es lo que se hace de ella, sino que se convierte en lo que ella es capaz de sacar de sí misma *y* de sus circunstancias, de forma creadora y productiva y en un proceso de encontrarse a sí misma muy limitado y con gran peligro. Puede ser mucho, también puede ser muy poco, pero ninguna «libertad» existencial, ningún «plan» y ninguna «decisión» pueden servir de ayuda. De todos modos, la antropología estructural no puede prescindir de estos testigos, justamente por el error en la idea fundamental en que incurren.

Pero, sobre todo, a la antropología estructural le pertenece una *metafísica de la nada,* tal y como de hecho sólo se ha insinuado en ciertos pasajes del Maestro Eckhart y en la metafísica del budismo. La estructura sólo se despliega donde no hay «nada», dado que debe aparecer *ab ovo*, lo cual significa que tiene su inicio en un espacio que no ha sido planeado, preconstruido o anticipado

por formas de la existencia anteriores. Sin el paso hacia lo imprevisible, sin ese «salto» hacia algo que se forma por vez primera mediante ese salto, la *génesis* continúa siendo una simple «evolución» y no conduce hacia una constitución estructural sino hacia un sistema establecido.

Sin duda alguna, el *budismo* es el que ha avanzado más en la reflexión sobre la nada; por ello puede dar una indicación y un impulso al pensamiento estructural que no se puede encontrar en ningún sitio de la historia de la experiencia propia del hombre en Occidente. Dado que la idea y la experiencia de la nada es absolutamente irrenunciable e iniciadora para un análisis estructural completo del ser del hombre, la antropología estructural debe incluir el budismo, sobre todo en su forma más espiritual del budismo zen, en el conjunto de sus condiciones históricas y medirse con él del modo más riguroso.[22]

Pero no sólo esto, sino también la idea fundamental del *hinduismo,* que se puede exponer con la simple frase «Todo es sagrado», debe ser aceptada como una condición de la antropología estructural, porque para ella es totalmente irrenunciable y esencial que la realidad no sea comprendida como el concepto de los *hechos,* como «todo lo que es el caso» (Wittgenstein),[x] sino que se vea que la realidad contiene en todas partes *fuerzas para superarse a sí mismo,* fuerzas que están constantemente en acción y sin las cuales ni la vida más simple se podría vivir y, sobre todo, sin las cuales el curso global de la naturaleza podría ser una única y enorme *procedencia*. Todo se supera a sí mismo y no en fases sino teniendo ya en cuenta a la totalidad. Todo abarca la totalidad, se refiere a la totalidad, está en conformidad con la totalidad, y todo esto solamente es posible porque en él la totalidad está presente y es efectiva. Esto es, sin duda, una última exigencia para las anteriores concepciones del hombre y de la realidad, puesto que todo se consideró desde el «ser», y esto significa considerar sólo «lo que es» y nunca tener en cuenta lo que todavía no es. Pero lo que todavía no es constituye justamente el contenido, el

sentido y la «esencia» de lo que «es». Cualquier cosa contiene *más* en sí misma que su simple contenido de ser, también contiene de un modo muy difícil de comprender la totalidad en sí misma, ¿cómo podría, si no, dirigirse por la totalidad y cómo podría en suma «ser», si no se dirigiera por el ser? El maestro Eckhart llamó «centelleo» a esta presencia del infinito en lo finito y Schelling la llamó «mirada vital», ambos ligaron esta fuerza interior primeramente al hombre, pero tuvieron siempre en cuenta lo que es en general. Todo lo que vive es exteriorización, y no una simple exteriorización de una entidad finita en la interioridad y en el trasfondo sino exteriorización de la vida sin más. En este sentido, todo se puede tomar, entender, leer y ver como un *gesto del ser mismo,* más concretamente, de modo que la configuración concreta que adopta interior y exteriormente sea una metáfora de la totalidad del todo. En este sentido, un nuevo hombre se encuentra con la realidad en un nuevo sentido, en el sentido de una *correspondencia* más profunda y de una *respuesta* más esencial. Un hombre que responda de esta manera es *lenguaje,* y como tal lenguaje es «uno con todo lo que vive» (Hölderlin). Sólo porque el hombre es lenguaje, posee el lenguaje.

Mediante la inclusión esencial del budismo y el hinduismo, la antropología estructural traspasa la frontera del mundo occidental y está en contacto con otras experiencias de la humanidad. Eso la sitúa en condiciones de prepararse para dar el paso hacia una época de la humanidad en la que ya no se piense bajo la dominación de una determinada filosofía o tradición filosófica, sino en la que se abrirá una nueva *dimensión de la comunidad* incluyendo y teniendo en cuenta las experiencias más importantes de la humanidad. Creemos que una antropología actual o incluso futura no es posible sin derribar el estrecho horizonte de la propia procedencia.

7. El paso más allá del hombre

La antropología estructural abandona de un modo determinado el horizonte que la antropología tenía hasta ahora y da un pa-

so decisivo más allá del concepto de hombre. Si todas las estructuras participan de la misma constitución fundamental y su fundamento ontológico está construido igual, y si el hombre es una estructura, entonces, ontológicamente es igual a todo lo que es. Sin embargo, esto no significa que el hombre sea descendido al nivel de la naturaleza, sino a la inversa, que la naturaleza es ascendida al nivel del hombre. Todo es humano, aunque de una manera menos pronunciada. Sólo hay una constitución ontológica fundamental que es representada por lo *humanum*; así, todo participa de lo humano, se dirige al hombre de un modo humano, y comparte con él la misma realidad. Probablemente, el hombre sólo despierta su ser propiamente humano mediante esta alocución de la realidad, y mediante la constante llamada que proviene de ella.

Ontológicamente, esto significa que todas las formas del ser se pueden derivar de la estructura humana, y precisamente de forma que aspectos específicos de la estructura global aparezcan más amortiguados mientras que otros aspectos son fijados o resaltados. Visto así, para la antropología estructural el hombre ya no es la «corona de la creación», más bien es la *imagen fundamental del ser*. Por eso se *encuentra* en todo y todo encuentra un eco en él. Cuando mira hacia el «cielo estrellado» descubre que en él despierta una fuerza motriz que lo dirige hacia un espacio infinito de significados y posibilidades que amplía su mirada hacia el horizonte de lo absoluto. Las estrellas *se acercan*[23] al hombre, al igual que se le acercan todas las demás criaturas y le muestran claramente los motivos de su propia vida. Así, una flor abierta muestra el motivo de la salida, según el cual todo sale a su manera y sin embargo vuelve a encontrar en ella la totalidad en una unidad concordante. Este movimiento doble de salir de sí mismo y al mismo tiempo juntarse en el fundamento más íntimo (el fruto) lo llamamos «florecer», y en él vemos la imagen esencial y la realización con éxito de la génesis que se encuentra en *nosotros* y a la que *nosotros* aspiramos. Por esta razón el hombre no se encuen-

tra impasible ante las flores de la naturaleza,[24] y por eso regala flores a sus semejantes cuando quiere alegrarlos mediante este símbolo de la alegría (pues una génesis lograda es una alegría) y al mismo tiempo los quiere incitar en su propia génesis. Mientras que el rasgo estructural de la salida es muy claro, hay otros rasgos en las plantas que están menos determinados, como por ejemplo el de encontrarse a uno mismo y el de la autenticidad, aunque un observador atento podrá ver claramente que las plantas del mismo tipo muestran individualidades muy diferentes y pueden hallar formas de vida muy caprichosas. Por ejemplo, un determinado fresno puede florecer antes y ser más áspero, otro más tarde y más tierno y reaccionar más sensiblemente a las oscilaciones climáticas y a la temperatura. Dos abetos del mismo conjunto de semillas puestos uno al lado del otro presentan unas formas totalmente distintas por lo que respecta a su crecimiento y a su apariencia y cualquier amante de las flores sabe que debe tratar a cada una de sus plantas de manera distinta, que debe «dirigirse» a ellas de diferentes maneras. Al que no «hable» con ellas no le florecen, no descubre cómo están y no las puede ayudar, del mismo modo que las plantas le ayudan a su manera y quieren dar a su vida ciertos acentos irrenunciables.

Igualmente tenemos el parentesco en tanto criaturas entre hombre y *animal,* parentesco que no es una particularidad casual y exterior que se encuentra ahora aquí, ahora allá, ni se puede decir que no afecte para nada al hombre. También los animales tienen algo que decirle al hombre. Ellos hacen patente una forma del ser extática, que se lanza de modo completamente inmediato en la articulación vital de cada momento y consigue una identidad entre el encontrarse a uno mismo y la configuración del mundo que permite que el individuo se encuentre totalmente «en casa» dentro de su mundo. Esto lleva a que el hombre recaiga en la metáfora del animal allí donde encuentra en sus semejantes una idemidad pronunciada. Por ejemplo, dice: «se encuentra como pez en el agua» o bien «canta como un ruiseñor». Desde Thure von Uexküll se habla del «entorno» del animal y se ha in-

cluido el animal en un mundo de connotaciones. Sin embargo, «entorno» no dice lo suficiente, pues en el mundo del animal también existen factores con grandes consecuencias, básicamente el aire y la luz, la situación del Sol y las temperaturas, y por ello el mundo aparentemente estrecho de los animales está entrelazado con el todo, y lo está tanto que a veces nos sorprendemos enormemente de la precisión de su «imagen del mundo», como ocurre con las aves migratorias. Así pues, el animal ofrece ciertos rasgos fundamentales de la estructura existencial del hombre de un modo claro y vivo, sin embargo, relega otros rasgos en un segundo plano, si bien no los elimina del todo; así, el rasgo de la mismidad y el de la autenticidad, que no desaparecen completamente pero no tienen la importancia principal que adquieren en la existencia del hombre. Pero en el hombre las variantes individuales de la estructura fundamental también pueden llevar a configuraciones muy próximas a las de los animales, de modo que los hombres siempre se han diferenciado y definido a partir de esta proximidad y posibilidad de comparación: «listo como un zorro», «valiente como un león», «recto como un árbol», «sensible como una flor».[25]

También el *ser* aparentemente *muerto,* como por ejemplo la piedra, que en realidad está viva, tiene su nacimiento, su muerte y su estructura, irradia en su inmutabilidad un «descansar-en-sí» que es para el hombre una reproducción metafórica de su propia mismidad. La *articulación,* que resulta de una génesis autoafirmadora que ha llegado a su «conclusión», gana seguridad y *exclusividad* respecto a lo «exterior», cosa que no puede influir en las leyes fijadas por uno mismo. Este motivo existencial de la exclusividad se muestra más claramente en la piedra, es decir, lo ejemplifica, al igual que el cristal es la imagen fundamental de la constelación estructural, la evidencia «cristalina» ejemplifica la estructura interna concordante.[26] Por otro lado, la «génesis» del cristal (que sin duda la posee) está tan lejos de nuestro radio de observación que, en este punto, cosa que sería del todo posible, no com-

paramos el cristal con nuestra propia constitución estructural. La gran mayoría de veces somos nosotros mismos quienes realizamos el deslumbramiento mediante el cual se eliminan rasgos esenciales de la constitución ontológica de la estructura de las demás criaturas, de modo que, luego, queda un residuo de producto ontológico que parece estar construido de un modo totalmente distinto al nuestro. Sin embargo, si lo observamos con atención, reconocemos la absoluta correspondencia con nuestra propia imagen ontológica fundamental, e incluso en estas variaciones encontramos valiosas indicaciones sobre rasgos más sutiles y desconocidos de nuestra propia estructura existencial.

No obstante, nos podemos reencontrar mucho más en el modelo del *organismo,* y por eso este ejemplo también ha contribuido de forma esencial a la creación del pensamiento estructural. Éste fue el caso de Giordano Bruno cuando llamó «animales» a los mundos individuales y el de Schelling cuando llamó «organismo vivo» al universo.[27]

A pesar de todo, el mejor y más importante modelo para el pensamiento estructural sigue siendo la *obra de arte,* en el sentido de que, a través de la sobreformación de una estructura dada, se convierte en una estructura nueva y con unas leyes totalmente propias que sólo se encuentran y muestran cuando adquiere una configuración concreta. Aquí importan sobre todo el *encuentro* y el *logro*. La estructuración viva debe exponer la ley de la estructura y de la configuración, que se ha encontrado y todavía es inexpresable, en todas sus partes, de modo que la totalidad específica esté en cada parte. Aquí el todo no consta de «partes» ni tampoco de «órganos» sino de sí mismo, de tal modo que, por ejemplo, la luz propia en el interior de un cuadro de Bonnard brille también en las zonas ensombrecidas del propio cuadro e incluso se corresponda al estilo de los objetos dispuestos en él. La luz que brilla en una habitación de estilo modernista es otra luz que la que ilumina la nave de una iglesia gótica. Lo «inexpresable» de cada tipo de luz aparece también en lo que no es luz, y de

esta manera un cuadro logrado «resplandece» en su totalidad. Este rasgo fundamental de la obra de arte, a saber, que la totalidad está presente en cada una de las partes, es una imagen lograda de la idemidad, con la que una estructura sigue siendo la misma en todos los puntos de su propia articulación y de todos modos tiene siempre un significado cada vez distinto.

Lo decisivo en la ontología de la obra de arte es, sin embargo, que la propia configuración de la obra determina al mismo tiempo y retrospectivamente al *creador* y sólo a partir de aquí lo convierte en el creador de esta obra. El artista sólo «se encuentra» en la obra lograda, y sólo logra una obra cuando se identifica tanto con las leyes de configuración de la obra que nace nuevamente y de manera idéntica *a partir de ella*. El artista es la obra de sus obras y «pone en juego» toda su existencia, en concreto, la pone en el juego de cada una de las obras. En la obra de arte, si es concebida como suficientemente originaria, se forma un «por sí mismo» que se incorpora al artista y le obliga a realizar este «por sí mismo» de la obra a través de él. Si el artista consigue «meterse» dentro de su obra, logrará soltar el «por sí mismo», sacarlo a la luz y conservarlo entero hasta el final. Luego, y sólo luego, es cuando una obra se convierte en obra de arte, y éste es precisamente el modelo fundamental para la *génesis estructural*. Siempre que hay un «por sí mismo», hay una estructura, y siempre es aquí donde el ser se encuentra en su forma más pura y en su expresión más límpida. La obra de arte no es ningún caso excepcional de la realidad, es la evidencia de todo lo que deviene. Algo es real en tanto y en cuanto participa de este *devenir puro,* y merma su realidad en el grado en que se aleja de la plena expresión de este devenir. Es evidente que aquí no se puede partir del concepto que normalmente se tiene de «obra de arte», que todavía está marcado por el malentendido de confundir al creador con un «hacedor». *Hacer* y *crear* son dos formas totalmente distintas de producir. La producción creadora es, en primer lugar, un ser creado, en el que obra y aquél que obra, tiempo, espacio, luz, sentido, configuración y todo lo demás proceden como estructura en cada nueva

expresión y en cada nueva constelación. No se puede utilizar el concepto corriente de obra de arte, como tampoco las nociones corrientes de artista, material, estilo, forma, etcétera. Está absolutamente prohibido partir de conceptos de uso corriente, dado que, en un sentido estricto, en cada obra se acuña una «andadura» absolutamente particular, que da a todos los momentos involucrados y a sus conceptos un nuevo «andar». Simplemente el hecho de buscar cada una de las andaduras particulares de una obra es lo que hace que se la «entienda», y con ello uno se ve configurado sólo como el entendedor y espectador por parte de la obra. En este sentido, una gran obra instaura un modo propio de contemplación, y con ello se crea al espectador, cuyo interés se debe despertar cuando está delante de la obra, y así es posible que aquel que «ve» por primera vez un templo griego se quede «anonadado» por su aspecto, porque la realidad es algo completamente diferente de cualquier reproducción y porque el espectador sólo ha aprendido a «entender» las imágenes anteriores, es decir, las insertaba en un cosmos de imágenes y obras determinado y ya existente. Pero la realidad dinamita este mundo del espectador educado y lo arrastra hacia un mundo de configuraciones completamente distinto e infinitamente mayor. Allí es configurado de nuevo, renace de nuevo y se recobra a sí mismo desde la obra en una forma más elevada. Del mismo modo que la obra transforma todo lo que tiene que ver con ella, también transforma al espectador; sobre arte sólo tiene idea quien ante una obra se dice: «Tienes que cambiar tu vida» (Rilke).

El devenir estructural se encuentra en este tipo de procesos, en cualquier lugar donde se dan estos procesos encontramos la «estructura» en el sentido más elevado que el hombre apenas es capaz de satisfacer, por lo menos el hombre de a pie. Es muy dudoso que se adentre completamente en este devenir tan enorme que es la génesis estructural y que es la auténtica forma ontológica intencionada del devenir del «hombre». El hombre se ha creado imágenes a partir de los productos residuales del ser propio del hombre, que sólo reproducen mal y equivocadamente la

imagen básica de la realidad que al mismo tiempo es la imagen básica del ser del hombre. Si se quiere leer la estructura ontológica del hombre actual, no se llega nunca a la «correspondencia» entre hombre y mundo ni a las posibilidades reales del hombre; la cuestión que impulsa a la antropología estructural y sobre la cual llama la atención es la siguiente: tan pronto como el hombre tenga ante sí su imagen verdadera, ¿no la convertirá en realidad de forma necesaria? Hasta ahora al hombre se le ha presentado solamente una imagen aparente para protegerlo de utopías irrealizables. Sin embargo, en la gran imagen también está el «por sí mismo», con lo cual se convierte en el «fácil» objetivo realizable y es mucho más difícil que corresponda a la imagen aparente del hombre, empequeñecida y nivelada, que a la simple y gran imagen de la realidad.

Esto se muestra de forma ejemplar en el hecho de que en la imagen del hombre más grande la «finitud» tiene un significado totalmente distinto, a saber, positivo y fundamental. Ya no se trata de la limitación que impide que el hombre logre cualquier gran objetivo, sino que es el principio de configuración a partir del cual puede originarse una manera propia de perfección. La finitud no es para nada el impedimento de la perfección, pues es justamente su condición. Así, para seguir con el mismo ejemplo, la luz del atardecer a finales de verano en el interior del cuadro de Bonnard puede estar en todas partes e inundarlo todo, mostrarse tan resplandeciente, porque se trata de una luz tan limitada, turbia y quebrada. Su finitud, bien entendida, es su perfección. Así pues, todo lo que se encuentra en su propia génesis y la logra tiene su propia perfección, aunque aparentemente no tenga brillo y aparezca sólo a escondidas, como sería el caso de la tela de una araña entre las malezas o la modesta casa de una campesina de Toscana. No hace falta ser Lorenzo el Magnífico para crearse un mundo y fusionarse con él perfeccionándolo, incluso es posible que Lorenzo tuviera mayores dificultades que su coetánea toscana.

El paso más allá del hombre no conduce fuera del hombre aunque sí lleva hacia el universo. Abre una nueva mirada sobre el hombre: éste ya no es un caso excepcional sino el punto en que lo *humanum* se expresa de un modo especialmente claro y rico, pero también puede caer y pervertirse en una forma especialmente desastrosa. De todos modos, lo *humanum* se hace realidad en cualquier parte del cosmos, todo participa de la misma configuración esencial; cuando los hindúes lo vieron todo lleno de dioses, descubrieron en todas partes el *humanum cósmico,* al que nosotros llamamos también la *fuerza de superación de uno mismo* en las cosas, y que, simplemente observándolo bien, hace que todo aparezca espiritualizado y animado. Mientras todo está espiritualizado y animado es «humano», el hombre no es todo el *humanum* sino sólo su forma de realización en un escalón determinado. Al igual que el mundo es humano, el hombre es universal (mundial). ¿Por qué siempre se ha visto y siempre se ha dicho sólo lo segundo y nunca lo primero? La antropología estructural se entiende como una exposición de *aquel humanum* que conduce mucho más allá del hombre y que llena el cosmos. Con ello da el decisivo «paso más allá del hombre».

Este paso no conduce (repetimos) fuera del hombre, conduce hacia un nivel superior de su constitución estructural, en la que aparecen de forma más clara ciertos rasgos esenciales que hasta ahora han sido reprimidos e ignorados, y con ello se convierten en más reales y facilitan la posibilidad de realización del ser del hombre. En este sentido, la antropología estructural se caracteriza por una «positividad» universal que eleva a valores superiores la finitud, la posibilidad de cometer errores y la tenacidad de la existencia. Así pues, cometer un error no es ningún «error» sino que, si se comprende correctamente (es decir, genética y concreativamente), se trata de la condición para un logro superior. De un modo similar, los mundos fracasados se abren a la evidencia estructural que reposa en ellos (mediante la interpretación diferencial) y con ello se los emancipa hacia una particularidad perfecta, que dispone, instaura y distribuye nuevas significacio-

nes en todas direcciones y a través de esto lo lleva todo hacia a una elevación superior, que no es necesario que sea vivida y percibida por esta misma estructura. En este sentido, toda configuración está «salvada», justamente en el sentido de la última escena de la primera parte del Fausto; a la afirmación de Mefistófeles «ella ha sido juzgada» responde la voz de una gracia superior: «está salvada». Gretchen hizo lo peor que podía hacer una mujer en el espacio de validez ético de la antropología de la substancia, a saber, matar a su propio hijo para mantener su apariencia social y, aún así, ¿se «salva» justamente por este hecho? El Fausto no sería una obra de arte si al final esta «obra maestra» no consiguiera dar un giro a este hecho sin sentido, o justamente sólo posible en su propio sentido.

Por todo esto se debe reconocer una *positividad* infinita en la antropología estructural, que lleva al hecho de que para esta antropología nada está perdido y que toda culpa, si se comprende correctamente (es decir, estructural y genéticamente), se convierte en una incitación hacia la perfección. La antropología estructural no juzga nada sino que lo interpreta todo de un modo superior en relación con el principio interno de configuración intencional. Un principio de configuración tal puede ser incluso el rezagarse detrás de la propia configuración y así estar salvado.

La naturaleza habla contemplando al hombre y por primera vez lo convierte en alguien que devuelve la mirada, y con ello le permite ver. No le dirige la palabra y sólo con ello lo capacita para la lengua. Evidentemente, la naturaleza no habla un idioma o una lengua comunicativa, sino que despliega un espacio lingüístico en el que ciertos sonidos existentes pueden adquirir por primera vez el carácter comunicable y tener significado. La naturaleza «respira» lengua. Su lengua tiene la forma de «soplo», y por eso puede ser que sólo oiremos el habla de la naturaleza cuando seamos capaces de percibir un soplo. El soplo dice algo, pero no dice nada en concreto. Sin embargo, esto no significa que permanezca sin determinar sino más bien que empuja a to-

das las determinaciones en su conjunto hacia una «determinada» dirección y deja que se desvanezcan de nuevo en un espacio que no se puede mencionar o expresar. El hombre no «responde», se «corresponde». Acepta la orientación de la naturaleza que determina la dirección, que toscamente es llamada «afinación», y a partir de ésta queda afinado de un modo global y unívoco, como si el espacio o la dirección se pudieran expresar. La articulación fundamental da a toda su vida interior una mayor consonancia, una armonía interna. Por eso «afinación» se puede entender tranquilamente como la entiende el afinador de pianos; cada tono se altera mínimamente respecto a su afinación perfecta y con ello se consigue el «brillo» que hace que la música suene.

Veamos el siguiente fragmento de una carta a un colega japonés (12 de enero de 1981):

Querido colega Nishitani:

Durante uno de nuestros encuentros en Kyoto usted me planteó una cuestión que es muy importante para mí pero que respondí muy mal. Usted preguntó: «Dice usted que la naturaleza habla; ¿cómo habla la naturaleza?»

Esta cuestión no sólo me es importante sino que, para mí, es lo más importante. No hay nada equiparable al hablar de la naturaleza. No hay nada más grande, más satisfactorio ni más lleno de contenido, aunque no se deje trasladar al discurso humano. Quizás se pueda explicar mejor ahora, ya que acabo de regresar del bosque en el cual la naturaleza ha hablado. Después de todo un día de trabajo he abandonado mi cabaña, al atardecer he hecho una pequeña excursión esquiando; era una atardecer precioso, con el sol que se dejaba entrever detrás de las nubes después de dos días con fuertes tormentas. Pero sólo cuando ya estaba de vuelta, poco antes de coger el camino hacia la cabaña, llegó el buen momento en que, en una atmósfera crepuscular, justo antes de que la niebla de la noche lo inundara todo, un pequeño claro en el bosque capturó el último rayo del día delante de los oscuros abetos. En este instante todo lo

viviente unido adquirió una calidad personal y existía. Todo se convierte en expresivo y «hablante» y «se dirige a nosotros». Este hablar sin palabras no está tan sólo en nuestra vivencia sino que proviene de la naturaleza misma. No sucede siempre, sino sólo en instantes muy concretos y siempre muy brevemente, pero quizás siempre sucede así en alguna parte. El hablar sin palabras se dirige a todo, y todo se produce en este acaecimiento. Quizás el habla sea sólo este salir de las cosas en un espacio común y quizás la vida sea, en sentido estricto, sólo el responder a un ser llamado, y lo que se llama vida biológica sólo sea un resultado último y exterior de este juego de pregunta y respuesta que se oye tan raras veces. Todo es pregunta y respuesta. Y en ocasiones esto se oye alto, se convierte en habla sin volumen, se puede oír como un gran sonido pero justamente se trata de un sonido que habla, algo que nos alude, que nos conoce, nos recibe y nos vuelve a soltar.

Estoy completamente seguro de que esto no es «romántico» sino realidad, incluso que es el origen de la realidad misma. Sólo que este origen se puede mantener con gran dificultad, es casi imposible, uno descarrila una y otra vez hacia la indiferencia apática, que sólo tiene la apariencia de realidad. Tardé mucho tiempo en comprender que esta ausencia del todo es un modo imperdible de su presencia. Quien sólo acepta el estar ahí como presencia pierde esta presencia mediante el estar ahí. El instante inintercambiable del estar ahí del todo bajo la claridad de una concreción infinitamente precisa es obra del mismo todo, y sólo de un modo muy secundario es obra de nuestra disposición. Sale por sí mismo, hace feliz y hiere, y si no se consigue aclarar al hombre este hecho originario de toda realidad, éste no se convertirá en el hombre humanizado.

Esta es mi experiencia fundamental, mi esperanza y mi advertencia. Quisiera poder defenderla y transmitirla mejor. También quisiera estar mejor preparado para no superponerla a otras experiencias fundamentales, y desearía poder participar

mejor en más y distintas experiencias fundamentales.

Que pudiera experimentar algo más se lo debo a mis colegas en Kyoto, cuya amistad y amabilidad, abertura y disposición al diálogo recordaré siempre con gran gratitud. Por favor, acepte esta carta como una muestra adicional a todo esto (y permítame entregue una copia de la misma a los demás colegas).

8. El «nuevo hombre»

Como ya hemos dicho, la Biblia presenta el concepto del «nuevo hombre»[xi] que al final de los tiempos despertará con el retorno de Cristo. Desde entonces, en la historia cristiana de Occidente se ha revocado una y otra vez esta imagen del «nuevo hombre» y ha ligado a él el sentido de una elevación intrahistórica del ser del hombre a un nuevo nivel de la vida y del ser. Evidentemente esto suena muy elevado y en cualquier momento puede ser motivo de burla para la masa. De todos modos, contiene un sentido, y debe ser el anhelo de *todas y cada una* de las épocas, de crear al hombre en un nuevo escalón y no simplemente aportar mejoras instrumentales en su estándar de vida. Sin embargo, cuanto más se reduce la esperanza de progreso del hombre a la simple mejora de sus posibilidades instrumentales, menos sentido tiene hablar del nuevo hombre.[28]

Lo que la Biblia tiene que decir al respecto no está ciertamente demasiado claro, pero es suficientemente evidente que aún permanece como un llamamiento constante. Si queremos exponer el tema de forma simplificada y abarcable, podemos decir que el texto bíblico sobre el «nuevo hombre» es un concepto complementario al de «pecado original». Para el hombre moderno y su concepción de culpa y consciencia es muy difícil entender sin más lo que significa el pecado original, y todavía le costará más entender el nuevo hombre, que es la anulación del pecado original.

Con el concepto y la idea de pecado original, la Biblia responde al hecho de que el hombre en su realidad vital es aparente-

mente «menos» de lo que podría ser en sus disposiciones y tendencias. A lo mejor este menos no se debe a la limitación de sus fuerzas, sobre todo sus fuerzas éticas que pueden responder a todas las tareas (y justamente se trata de las tareas más importantes e exigentes), sino a que su actuar, también el bueno, se da usualmente «en el espíritu pervertido». Una vez que el espíritu «está pervertido», el hombre, haga lo que haga, siempre acaba en el «pecado» (compárese esto y lo que sigue con las explicaciones anteriores en la página 39). Este hecho de una *perversión* que se da desde el principio es lo que la Biblia intenta expresar con este concepto un poco extraño de pecado original. Esta culpa se remite al conocido mito del paraíso, en el que la primera pareja humana es tentada por el mal en forma de serpiente a comer el fruto del árbol del conocimiento. Este mito da, desde una perspectiva antropológica, una explicación gráfica sobre el hecho de que la intención más íntima del hombre en el fondo es buena e íntegra, y que el mal de este mundo proviene sólo de una *inversión* de la intención original, justamente de una «seducción». La seducción no es una «desviación» del objetivo impulsivo sino una perversión de «toda la naturaleza» del hombre, justo de su «espíritu», que es el que lo llena y lo dirige. Su perversión significa que la intención ya no se dirige a la totalidad sino sólo al hombre mismo. Si existiera la idemidad entre el todo y la parte, tal y como se encuentra en la idea del paraíso y como siempre existe originariamente desde el nacimiento de cada uno de los seres vivientes, todos los anhelos y acciones del hombre repercutirían en lo mejor y en la gloria de la totalidad («por la gloria de Dios»), y el hombre cumpliría con su propio interés justo en la medida del cumplimiento del interés de la creación. Sin embargo, si la idemidad está desgajada y el ego ha trasladado su centro hacia el yo particular, todas sus aciones constituyen la culpa. La culpa no reside en la acción sino en el «interés» (*inter-esse*) de la acción, en tanto por ello entendemos la orientación global de la existencia. Si esto se ontifica, los intereses se cosifican, los objetivos se exteriorizan, los conceptos fundamentales se solidifican y

la estructura interna se endurece. En este estado ya nada puede ser un «logro», y, por lo tanto, el pecado es también una acción malograda, que tiene que salir mal desde dentro puesto que lo trata todo equivocadamente. Es la *perversión,* y significa la *autoalienación* de la existencia en todos sus aspectos. Esta autoalienación se expone en el mito como «expulsión del paraíso», en cuanto pérdida de la idemidad y de aquella interioridad imperdible que se manifiesta como el sentimiento de recogimiento, tanto en el propio ser como en el ser en general.

Sin embargo, en un cierto ámbito el hombre tiene asegurado su ser, a saber, mientras pueda desplegar su autoarticulación como una estructura, y justo de tal modo que, mediante esta autoarticulación, quede conservado el proyecto básico de su vida; o sea: si en todos los aspectos se entiende la realidad como estructural o bien si somete la realidad a la misma interpretación global. Todo lo que no pertenezca a la autoarticulación lograda se percibe como «exterior» y desde allí como dotado de un «coeficiente de enemistad» (Sartre) que puede adquirir cualquier forma de negatividad (malo, feo, impío, grosero, antipático, etcétera). Cuanto más decisiva es la separación entre interior y exterior, más dominante se convierte el ámbito exterior y además incluso exterioriza el ámbito interior. Un hombre así atemorizado está atemorizado «del todo» y queda oprimido en un punto de su ámbito interior de manera que ya no se puede mover en ninguna dirección sin perderse todavía más. Pero, dado que todas las estructuras son formas de la totalidad, en realidad no tienen ámbito exterior y, por lo tanto, la instauración de un ámbito exterior ya es un «pecado» en cuanto tal. Así pues, no es que el hombre sea «expulsado» hacia el exterior como si fuera un castigo «porque» haya faltado, sino que la desintegración de toda la estructura en un ámbito exterior y uno interior, ambos separados por una frontera excluyente, *es* el pecado y *a la vez* el castigo en cuanto expulsión, puesto que allí donde se permite un ámbito exterior, éste asume el mando y la vigencia (la «realidad» será siempre la que es dada desde fuera). Para entenderlo bien, se

tiene que ver que el ámbito propio incluso se puede distinguir de ámbitos extraños si no se da la alienación, es decir, no si se llega a constituir un «exterior», sino cuando lo «extraño» adquiere un significado interior positivo dentro de la autoestructura, aproximadamente como se expresa bajo la formulación drástica de «ama a tu enemigo», pues esto no significa que aquél ya no deba ser mi enemigo sino que la enemistad debe entenderse de otro modo, a saber, como la oportunidad para una unión superior. En este sentido se habrá proyectado una estructura global en la que tanto el ámbito propio como el extraño se convierten en un hecho interior, y sólo bajo esta condición la vida mantiene su identidad con el todo y su plena sensación de vida.

El mito del pecado original describe aquella desintegración de la estructura existencial por medio de la cual esta «misma» se separa de su «propio mismo». Con ello no sólo se le crea otro mundo sino también otro mismo, con lo cual este mundo y este mismo se definen y se sostienen mutuamente dentro de su condición de participación y heterogeneidad. Un hombre alienado de esta manera convertirá en ajeno todo lo que le rodea y situará en el centro de todas las cosas la funesta frontera excluyente. Cualquier cosa adquirirá un carácter único y un acento de hostilidad, y evidentemente también todo hombre. Sin embargo, la *imagen del enemigo* no se impone desde fuera sino que es proyectada desde dentro, y por eso se conoce mejor al hombre a partir de las imágenes de sus enemigos.

El hombre que no sólo está alineado de sí mismo sino que levanta a su alrededor toda una *cultura de la alienación,* también arrastrará a su descendencia hacia esta alienación y se la impondrá. En este sentido se puede decir que la alienación es una «culpa original». Se lega, es decir, procrea, incluso sin la voluntad ni la intervención del hombre, y se reafirma cada vez más en su evidencia. Todas las experiencias que tienen lugar en un mundo escindido de este tipo hablan a favor de la «partición» del mundo, y una vez que se obtiene la distinción entre bien y mal, se en-

cuentran infinidad de experiencias que confirman esta distinción. Sin embargo, cuanto más se lucha contra el «mal», tanto más duro se vuelve; la lucha contra el mal es idéntica a su creación. Éste es el sentido antropológico del «pecado original».

De todos modos, hay hombres que no tienen concepto alguno de mal y, por lo tanto, son del todo «cándidos» («sin malicia»). En este sentido todos los artistas son cándidos, pues consideran que el mundo es digno de admiración y todo su mundo es la muestra de que el mundo es digno de ser admirado. El artista vive bajo aquel «ictus trepidantis aspectus», bajo el «golpe de la visión temblante» (Agustín), en el que la globalidad del todo aparece como la expresión exacta de los bienes supremos, de manera que todo (incluyendo pecados aparentes de la propia vida) es salvado en un sentido superior. Esta *salvación* no se da en algún momento y en algún lugar, a lo mejor en un más allá, sino que deviene en todo momento y en todo lugar. Lo negativo y lo malo no contienen ni verdad ni ser, sino que son equivocación y apariencia, en concreto la apariencia turbadora de aquello que justo, y sólo por la aceptación de esta separación, se convierte en culpabilidad. Pero esta culpa suya no se «perdona» con una posterior anulación, sino sólo porque ya desde el principio no era «nada» y en cuanto tal, y sólo en cuanto tal, siguió sin ser nada.

En la mítica y la historia de la religión, esta idea de eliminación de la alienación mediante el ser mismo se reinterpreta en la idea de una «redención» apocalíptica y una «eliminación» de la culpa, y sólo así el ser y la realidad vuelven a aparecer y se expone lo que en realidad son, a saber, un mundo total: el mundo de la salvación.

Sin embargo, desde la antropología estructural la eliminación de la alienación no es un proceso trascendente, sino un hecho que sucede debido a una génesis lograda. Se experimenta también en todas las partes en que se experimenta una génesis lograda, como por ejemplo cuando se recrea la música interpretándola, en el proceso creativo desde el origen del arte o en el instante

de la visión religiosa. El autor vive en éstos una idemidad verdadera que le confiere una consonancia con su mundo y con el mundo del todo, que no tiene «intromisión» alguna (Schelling) y no contiene ningún resto de alienación. Puede que este estado sea pasajero, no obstante se encuentra en la constitución del «instante» en la forma temporal de la idemidad. El *instante* no es ni largo ni breve, y ya se malinterpreta en el instante en que se compara con otras medidas temporales. Quien alega su corta duración en su contra no ha comprendido su sentido, sino que lo interpreta de la forma temporal de la decadencia. Por sí mismo significa el instante infinito, el *nunc stans*, la eternidad, la cual *eo ipso* no puede estar «más allá» del tiempo, sino que se impone «en» medio de él. Por lo tanto, hay que invertir la representación objetivante del fin de los tiempos en su verdad ontológica, y luego no significará el fin exterior del tiempo sino su fin interior y el comienzo de un tiempo totalmente distinto, a saber, el tiempo que sólo se cuenta según el «instante», es decir el tiempo que no se dilata, que no discurre y que no huye, que evidentemente sólo tiene hacia dentro y *para sí mismo* carácter de *tiempo infinito,* o, mejor dicho, carácter de *eternidad*.

Si se traduce la idea del nuevo hombre desde su forma teológica a la ontología, se verá que significa que hay una existencia libre de alienación (idemidad) que lleva consigo un mundo propio, y ésta sólo es posible y se puede vivir en este mundo. Este mundo propio tiene un carácter tan distinto al del mundo nivelado que el hombre común considera evidente, que ya no se puede reflejar en él. Continúa siendo real, pero sólo en cuanto injerto de una realidad aislada que quizás sólo pueda procurarse «duración» y «profundidad» en la forma de una repetición y así pueda aproximarse al *nunc stans*. Este *nunc* permanece realmente para una existencia que se mentalice respeto a la «duración» particular del valor «insuperable» de la idemidad y concibe las formas de la alienación como articulaciones e interpretaciones de una unidad única. De este modo se vuelven a «salvar» y a conectar con el *nunc stans*. Sólo mediante la *inclusión* de la finitud y de la aliena-

ción en el devenir global de la génesis se logra la génesis, de modo que en este punto se muestra que la génesis estructural, con su propia forma temporal, anula la diferencia entre las formas temporales de la idemidad y de la alienación. No es cuestión de llenar el tiempo con otros contenidos, sino que se trata de dar otro carácter temporal a los contenidos y a las acciones en su totalidad, de darles otro «espíritu», a saber, el «espíritu del todo», espíritu que precisamente no debe tener la intención de poseerse en formas de presentación homogéneas y armoniosas.

Por lo tanto, el «nuevo hombre» no tiene que cambiar la realidad vital ni la forma de vivir esta realidad vital, sino que tiene que obtener la confianza a partir de una imagen del hombre y del mundo transformada y más cercana a la realidad y estabilizar el hecho de que en cada alienación persiste la imagen de una construcción de identidad y que la mismidad, cuando sólo se sujeta en aquella autenticidad que es la mismidad del todo, también puede establecerse con seguridad en cada situación de pérdida; incluso ésta tiene su sentido adecuado y elevado o lo puede recuperar en cualquier momento.

Puede que estas relaciones suenen muy abstractas aquí, donde se han expuesto *in abstracto*, pero en análisis concretos (capítulo tercero) se mostrará su verificación y ontificación, las cuales saldrán de la esfera cuestionable de las meras promesas o de creencias aparentes. Por eso mismo, aquí debería ser suficiente la constatación de que es posible la instauración de una consciencia subjetiva superior, en la que la forma de vivencia de un ego en particular llega a la constitución verdaderamente razonable y comprensible de las génesis completas, en las cuales el fracaso a niveles inferiores se convierte en una condición para el logro a niveles superiores. No se trata de crear estos procesos de traducción, pues la vida misma ya los crea. Se trata de conseguir una «transparencia» que refleje la forma de vivencia de la región elevada del sujeto también en la forma de vivencia menos elevada, o que incluso la haga asequible, es decir, que no sólo ocasione *transparen-*

cia sino también *permeabilidad,* de modo que la forma lograda de la realidad encuentre verdaderamente una configuración que se pueda vivir.

Podemos explicar lo mismo con un ejemplo: en el instante de una gran emoción musical, cuando se escucha una obra de enormes dimensiones, la existencia finita del sujeto que realmente escucha y se ve «arrastrado» es arrancada más allá de los límites de su interpretación particular de la vida y es llevada hacia la verdadera sensación de la identidad total. En este «instante», la existencia finita está preparada para volver a entender y a percibir cualquier fracaso como un logro superior, y con ello encontrar también la verdad superior de la propia mismidad. La existencia cotidiana parcial y alienada que se experimenta como una autolimitación injustificada, es elevada en su totalidad con la sensación de haber conseguido una verdad que hacía tiempo que estaba reprimida, hacia una identidad superior, que demuestra ser el sentido propio de la existencia. En este sentido queda patente que la sinfonía occidental es del mismo tipo y está al mismo nivel que la meditación oriental, si bien la última tiene la ventaja de que se da a partir de las fuerzas del mismo sujeto afectado. En Occidente es necesaria la experiencia del arte o de la religión, aunque no todo arte o toda religión (ni en toda época) hayan sido conscientes de esta tarea de expresión y testificación de una identidad total.

Por «nuevo hombre» no se entiende nada milagroso, tampoco una transformación de la situación existencial ni de las posibilidades de ser del hombre actual, sino sólo un *salto de la consciencia* que sin duda afecta a la totalidad del hombre, y en cuanto tal se puede describir mejor como *salto vital* que eleva la existencia individual al nivel ontológico de formas existenciales más universales que ya se dan de un modo fáctico.

Evidentemente, el salto de la consciencia debe incumbir a toda la existencia y también se debe realizar en las demás formas y dimensiones de la vivencia. Siguiendo con nuestro ejemplo: el

rango de la identificación, que está documentado en el coro final de la Pasión según San Mateo de Bach, no tiene que convertirse en una realidad vivida dentro de la existencia humana sólo en el instante de este acontecimiento musical, sino que se tiene que concretar en una forma segura de confianza que tampoco abandone a la existencia cuando ésta desciende hacia los bajos niveles cotidianos de su particular proceso de identificación. Una nueva relación con el arte (y por supuesto no sólo eso) tiene que procurar que el arte no se convierta en «vivencia» sino en *vida,* cosa que supone una relación distinta con la obra de arte (relación más cercana a lo paradigmático) y un discernimiento de la estructura con la que el hombre se tiene que familiarizar, no simplemente estar situado. Para ello también le será útil e irrenunciable la experiencia de la desarmonía, en cuanto condición para toda armonía global que está en cualquier propuesta arriesgada de salvación tal y como la ofrecen de modo variado la música y el arte modernos.

Ya hace tiempo que existe un nivel más elevado, existen innumerables ofertas para llegar a él y ya se percibe y se vive en muchos casos particulares y configuraciones especiales, pero todavía no se ha establecido ni elucidado en la consciencia antropológica de modo que se pueda encontrar en ella una oferta concreta de una nueva concepción global de hombre y mundo, es decir, la comprensión de un «nuevo hombre». La antropología estructural intenta corresponder a esta tarea y se impone la obligación de mostrar el paso hacia este nivel de vida superior mediante análisis estructurales específicos.

De todos modos, esta tarea tiene que llamar la atención sobre el hecho de que cada una de las épocas históricas fue el nacimiento del «nuevo hombre». Así, el hombre del Renacimiento no sólo se concibió como una variación de posibilidades estilísticas, sino como la autoelevación de la existencia hacia un escalón en el que, por primera vez, se puede hablar con propiedad del hombre (*uomo universale*). Y lo mismo vale para el hombre en el Góti-

co, para el hombre en el Románico, para los romanos, para los griegos y, de hecho, para todos los hombres, pues éstos sólo devinieron hombres porque establecieron, con una ejecución más o menos consciente, una dimensión vital cada vez *nueva* (aunque sólo fuera *nueva* para un instante y lugar históricos determinados). Desde esta perspectiva puede que esta *antropología del nuevo hombre* realmente no ofrezca nada nuevo, pero para los hombres contemporáneos ya es «nuevo» que el hombre desde siempre haya sido «nuevo hombre» y que por ello haya vivido de formas mucho más interesantes y exigentes que las formas en que lo hace actualmente y que son las que muestran los sociólogos. En este sentido, el nuevo hombre que se muestra *aquí* es por primera vez el que sabe ver y valorar al hombre siempre como nuevo hombre. El hombre no sólo se ha dado en cuanto hombre sino también bajo una forma divina, y ha llegado el momento de que se sepa de nuevo.

9. La hermética. La concreatividad

Al nivel del nuevo hombre entra en vigor una nueva relación con la realidad. Brevemente, esta relación se caracteriza por el hecho de que las cosas no se convierten, en cuanto *facticidades* extrahumanas e infrahumanas, en simples objetos o materiales para propósitos, producciones y acciones humanas. Más bien se encuentran en una *hermandad* ontológica y, por lo tanto, tienen «en cierto sentido» una subjetividad que las induce a atraerse, a llamarse y a responderse, subjetividad que le permite al hombre abordar de manera más adecuada, elevada y exigente las posibilidades de lo existente. Lo que sucede con esto ya no es solamente la acción del hombre sino al mismo tiempo también la acción de la naturaleza, con lo cual el devenir global no sólo se legitima a un nivel superior sino que se ve intencionado y completado de un modo mucho más amplio. Desde una nueva concepción de la realidad suceden en esencia muchas más cosas de las que eran posibles en una concepción tradicional. En un *encuentro concreativo* sucede mucho más de lo que podría hacer el hombre solo. Si has-

ta ahora sólo ha hecho lo que podía, ahora, en este nuevo nivel, puede hacer lo que la realidad en su correspondiente campo global es capaz de producir a partir de sí misma (por sí mismo).

El hombre no sólo es creativo sino «concreativo», y este es el concepto fundamental de la hermética. Sostiene que el hombre puede conseguir más de la realidad de lo que se encuentra en el horizonte de sus expectativas y proyectos, a saber, aquello que la realidad es capaz de sacar y crear desde sí misma. La realidad es creativa en sí misma, puesto que todas las cosas contienen una «autotranscendencia» a través de la cual éstas, en su esencia más íntima, son «propiamente» idénticas con lo supremo y lo más común. Por eso, un hombre orientado a la «concreatividad» (éste es el nuevo hombre) no abordará nunca las cosas de modo que sólo procure realizar sus propias ideas, sino que intentará despertar la autotranscendencia de las cosas y las situaciones, de manera que éstas últimas estén dispuestas a aportar al devenir sus propias fuerzas, que son muy superiores. El hombre no es un lugar determinado de la naturaleza, es sólo el lugar donde deviene de forma especial lo que sucede en la naturaleza de forma general, a saber, que las distintas formaciones de la voluntad vital de la naturaleza sólo son incentivadas y obligadas a liberar las propias fuerzas de superación mediante su *encuentro concreativo* y justamente por esto provocan una «procedencia».[29] Y toda la naturaleza es una única *procedencia,* que irrumpe en todos los lugares. La naturaleza sólo se da en cuanto procedencia concreta, que es la explicación comunicativa de la autotranscendencia del ser de los seres existentes y coexistentes.

Lo que aquí es llamado «hermética» es esta fuerza de la autotranscendencia, fuerza interior, escondida, que no se puede anticipar pero aún así se puede liberar acercándose a ella con sensibilidad. Hasta ahora, por hermético se entendieron fórmulas secretas y saber oculto mediante los cuales producía lo mágico y sobrenatural. Evidentemente se trata de un malentendido. Un ejemplo clásico de este malentendido es el conocido «aprendiz de

brujo» de Goethe, que sabe embrujar una escoba para que recoja agua pero ha olvidado el conjuro para desencantarla. Como es natural, provoca una inundación que sólo se acaba con la intervención del «maestro». La hermética en nuestro sentido sabe que no existen ni magia ni conjuros pero, en cambio, puede darse perfectamente que una situación haya entrado tanto en su dinámica propia, que el hombre ya no pueda limitar el alcance de sus consecuencias. Sin embargo, el «maestro» sabe medir las cosas, no sólo en su medida exterior sino también en la interior, y no sólo puede liberar su desarrollo propio, sino que es capaz de concebirlo de modo que la fecundidad del desarrollo hermético no sea puesta en peligro por sí mismo.

Contemplado históricamente (y tomando un ejemplo peligroso), Hitler fue uno de estos aprendices de brujo, que supo despertar y encender los movimientos propios y dinámicos de un pueblo y de una situación política mundial pero que relacionó de forma equivocada este poder de influencia consigo mismo, se vio a sí mismo como causa, y por ello perdió la oportunidad de ser su «maestro». Se llegó a una «inundación» de dimensiones imprevisibles y a exaltaciones que traspasaron los límites de lo humano y de lo natural y decayeron en crimen y depravación. Este proceso pertenece al ámbito de lo hermético, sin duda sólo como testigo de un malentendido en el proceso hermético, que liberó las fuerzas de la realidad, pero las liberó sin el «espíritu bueno» sin el cual no se es lícito este «por sí mismo». La antropología estructural está muy lejos de negar estos procesos, más bien quiere mostrar que el hombre con la nueva comprensión de la realidad dispone de fuerzas que no sólo superan sus propias fuerzas sino también las posibilidades técnicas de su época, pero precisamente por eso no se pueden dejar a cargo de sí mismas sino que se deben someter con la más grande atención a los postulados del logro estructural, es decir, a los postulados de la fecundidad para todos y para todo. El hecho de que en estos procesos se trate de la fecundidad «para todos y para todo» es la razón por la que en ellos confluyan las fuerzas de todos y cada uno y por la

que se llegue a esta dinámica increíble que supera cualquier previsión. Poder manejar bien estas fuerzas, de manera provechosa, eficaz y salvadora es la tarea y el signo del nuevo hombre. Éste se posiciona afirmativamente en la hermética, puesto que sabe que la subjetividad propia no se encuentra ni en él ni en las cosas cualesquiera, sino sólo en el todo, que también puede manifestarse y afirmase con gran poder en lo particular.

Una hermética moderna, que se incluye dentro de una antropología estructural moderna, muestra los procesos de la «concreatividad» entre hombre y naturaleza, entre hombre y situación, entre hombre y hombre, y con ello libera las anteriores experiencias del «encuentro» y de la «comunicación» hacia principios superiores y hacia una fecundidad que hasta entonces eran inimaginables. Estos procesos son «herméticos» porque no se pueden derivar de la subjetividad de una u otra parte y tampoco se pueden anticipar o planificar en el sentido de un «mecanismo anónimo» o de un sistema superior. Para estas hipótesis básicas, el proceso hermético es un libro con siete cerrojos y un acto diabólico. Para la nueva antropología y su condición ontológico-estructural, se trata de unos procesos absolutamente naturales y reales que, sin embargo, no están disponibles sino que siguen estando completamente en manos de un «arte superior» que, en cuanto arte, se corresponde más al rasgo fundamental de la realidad que todas las demás ideas sobre el hacer y el planificar. La *nueva hermética* no resuelve el «secreto» ni deja que simplemente continúe siendo un secreto. Más bien lo liga a un procedimiento, sin duda más artístico que hábil, en el cual el hombre hace realidad su propia autotranscendencia. El hombre que sabe, valora y cultiva su autotranscendencia es el nuevo hombre que, efectivamente, está en un nuevo escalón de la realidad, aunque sólo sea «nuevo» para él y no para las cosas o para la naturaleza.

La hermética se contrapone a la hermenéutica, aunque ambos conceptos se remonten a la misma raíz (Hermes, el dios de los intérpretes y de los parlamentarios). La hermenéutica se orienta

hacia un movimiento en la «comprensión», la hermética hacia un movimiento en el «ser». La diferencia se hace clara en las dos formas de «profesor» (en Occidente) y de «maestro» (en el lejano Oriente). El *profesor* «enseña» a sus alumnos y les proporciona un «saber» que se adquiere «aprendiendo». El *maestro* «transforma» a sus discípulos y les da otro «ser», otra vida, otro yo en la autoelevación, que se alcanza «practicando». En ello no ayuda «saber» alguno, sólo una «iluminación», que significa una iluminación de toda la existencia. El saber se adquiere y se explica por la hermenéutica, la iluminación por la hermética. Ésta es un arte de transformación del hombre. Sólo hay muy pocos ejemplos de ello en Occidente, pero una tradición de siglos en Oriente. Sin embargo, una «hermética filosófica» todavía no se ha desarrollado ni aquí ni allí; sólo hace poco existe un proyecto que se puede considerar como una instrucción del ser para el hombre futuro y del que aquí sólo se ha mostrado un esquema muy general.[30]

viii Juego de palabras entre *er-fahren* (experimentar) y *fahren* (viajar o conducir). N. de la T.

12 En *Substanz System Struktur,* Friburgo/Múnich, 1965/1966, 21981, intenté mostrar la limitación y la historicidad de la ciencia en su totalidad. Con este objetivo describí la *revolución* que a principios de la modernidad llevó al origen de la ciencia y formulé las tesis fundamentales de la época de la ciencia y de la técnica con la intención de obtener de allí los principios para superar toda la época científica. En algunos puntos también aludí a la historia interna del desarrollo de la época científica, que cada vez intenta modificar su principio fundamental con nuevas *revoluciones* y *cambios radicales*. Este cuestionamiento sólo se aceptó con vacilaciones; en su lugar se trataron las revoluciones científicas *internas* (compárese con Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas,* Fondo de Cultura Económica, 1971). De todos modos, cabe esperar que en algún momento también se estará a punto para tener en cuenta las revoluciones que condujeron hacia la época de las revoluciones científicas y que también conducen fuera de ésta.

13 La teoría de la evolución todavía sigue pensando de forma mecanicista, cosa que no explica ni el proceso de elevación ni el fenómeno «hombre». Dado que esto es innegable, simplemente permanece la contradicción: «Lo bonito de la selección natural es que en cada una de las generaciones toma nuevas decisiones teniendo en cuenta lo que hay por escoger, y […] esto es posible gracias a los cuantiosos mecanismos que existen para producir la enorme diversidad genética.» (E. Mayr, «Descent of man and sexual selection», en: *L'origine dell'uomo,* Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1973) ¡Pero los mecanismos nunca pueden tomar «decisiones»! En este contexto, John C. Eccles sostiene que la aparición de la cultura humana es «algo absolutamente excepcional» y que la cultura es una prueba de una «fuerza imaginativa creadora». «Eso marca una profunda línea de separación entre la evolución cultural y la biológica, que en su forma oficial no puede tomar en consideración la finalidad como un factor rector de la evolución.» (*Das Rätsel Mensch* [El enigma hombre], Múnich/Basilea, 1982, p. 113) ¿De dónde proviene la «finalidad» como idea rectora de la cultura? ¿De dónde, si no de la evolución? O bien se abandona la idea de finalidad o bien se abandona la de mecanismo en la evolución. Ahora bien, aquí partimos de un nuevo carácter procesal, el de la concreatividad, que es posible en todas aquellas partes en que confluyen varios factores que pueden entrar en reacción. Por esto la evolución se convierte en «creadora» sin «plan» ni «finalidad», es más, *sólo* si no hay ningún plan ni finalidad alguna; y por esta razón la cultura misma en cuanto una configuración genuina de la evolución se puede incluir en la evolución (sin «profunda línea de separación»). Pues el concepto de evolución excluye *per definitionem* cualquier «profunda línea de separación» y «algo absolu-

tamente excepcional», y esto lo deberían saber los teóricos de la evolución.

14 Está claro que estas indicaciones no son suficientes para explicar la esencia del espíritu o de la consciencia. Para ello véase *Strukturontologie* [Ontología estructural], Friburgo/Múnich, 1971, p. 102ss. y en análisis posteriores en esta obra: p. 315ss y 387ss.

ix En alemán «Werden im Vergehen». Este texto de encuentra en castellano en: F. Hölderlin, *Ensayos,* Hiperión, Madrid, 1976. Traducción de Felipe Martínez Marzoa.

15 Compárese con H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* [Fenomenología de la consciencia actual], Friburgo/Múnich, 1980.

16 Compárese con *Strukturontologie,* op. cit. p. 261, 269.

17 En esta dirección A. Ganoczy desarrolla una teoría de la creatividad (véase *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* [El hombre creador y la creación de Dios], Maguncia, 1976).

18 No se puede exponer aquí una historia completa de la antropología estructural. Hasta hoy, el autor ha expuesto gran parte de ella en *Substanz System Struktur* (op. cit.) y esbozado otra parte en: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* (op. cit.). Aquí se contempla la idea de estructura en su significación antropológica y se contrapone a las actuales concepciones erróneas sobre el hombre y la sociedad.

19 Angelus Sibelius: «Soy tan grande como Dios, Él es tan pequeño como yo,/Él no puede ser sobre mí, yo no puedo ser bajo Él».

20 Compárese con H. Rombach, *Substanz System Stuktur,* op. cit. vol. II, p. 235ss.

21 Véase M. Röhrig, «Das Sein im einzigen Sinne des Worts», tesis doctoral, Wurzburgo, 1985.

22 Véase K. Tsujimura, R. Ohashi y H. Rombach, *Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens* [Ser y nada. Imágenes fundamentales en el pensamiento oriental y occidental], Friburgo en Brisgovia, 1981.

x El autor cita la primera frase del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein. N. de la T.

23 El «acercamiento» se mostrará como una categoría fundamental en nuestro análisis estructural de la situación (véase p. 153ss.).

24 Compárese con Heinrich Zoller, «Selbstgestaltung und ästhetischer Ausdruck in der organischen Natur» [Autoconfiguración y expresión estética en la naturaleza orgánica], en: *Universitas* 24 (1969), p. 189ss.

25 Compárese también con el capítulo III, apartado 19 «Las estructuras profundas», especialmente el subapartado «El animal en el hombre», p. 306ss.

26 Friedrich Nietzsche, fragmentos de la época posterior a *Humano, demasiado humano,* fragmento 499: «"Pensar" en un estado primitivo (pre-orgánico) es *configurar,* como en el cristal. En *nuestro* pensar lo *esencial* consiste en la ordenación del nuevo material en un viejo esquema (= la cama de Procrustes), el *hacer-igual* de lo nuevo».

27 En cierto sentido, Teilhard ya osó dar el paso más allá del hombre. Pero según él, lo que desde siempre ya se podía ver en el cosmos no es lo humano sino la «consciencia». Su opinión es que esto ya se encuentra en la naturaleza externa y anterior a lo humano, y que mediante elevaciones futuras será conducido por encima de la consciencia del hombre hacia una «mega-síntesis» (véase P. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos* [El hombre en el cosmos], Múnich, 1959, p. 253ss). En esta idea y en la de una «Noosfera» que está completamente fundida consigo misma no podemos ver ningún objetivo humano; nos parece que está demasiado comprometido con la tradición del racionalismo (francés). A nuestro parecer, pertenecen a lo «humano» la finitud, la posibilidad de cometer errores y la limitación, hasta tal punto que para nosotros la elevación de lo humano se tiene que medir justamente en el reconocimiento y en la inclusión de la posibilidad de cometer errores y de la limitación. Todo lo demás es una utopía por la que no vale la pena esforzarse. Esperamos de todo corazón que un lector poco atento nos reproche nuestro utopismo, nuestra armonidad y nuestro optimismo. Nuestro planteamiento de la *autoelevación* del hombre y de la «necesitación» supone de manera irrenunciable la falibilidad y la corruptibilidad del hombre. El «logro» sólo es posible donde el «fracaso» es posible y real.

xi Efesios, 4, 17-24. N. de la T.

28 H. M. Enomiya-Lasalle utiliza de un modo similar al nuestro la metáfora del «nuevo hombre» para remarcar el gran paso que debe dar la humanidad. En su libro: *Am Morgen einer besseren Welt. Der Mensch im Durchbruch zu einem neuen Bewußtsein* [Al amanecer de un mundo mejor. El hombre en la irrupción hacia una nueva consciencia], Friburgo, Basilea, Viena, 1984, p. 22ss., llega a concepciones similares a la nuestra y quizás sea porque él también incluye el aspecto de la historia oriental de la humanidad juntamente con sus ideas y experiencias. Sin embargo, en relación con el «nuevo hombre» existe entre nosotros la diferencia de que él lo califica sobre todo de un modo moral («[…] luego este hombre debe ser capaz de pensar sin prejuicios y con franqueza», p. 29), mientras que nosotros no lo abordamos moralmente sino ontológicamente, a saber, como un hombre que tiene una relación transformada con la realidad y dentro de ésta una relación transformada consigo mismo y sus semejantes, con lo cual se trata de la génesis de procesos que transcurren «más allá del bien y del mal».

29 «La filosofía superior trata el matrimonio entre naturaleza y espíritu.» Novalis, fragmento 471.

30 H. Rombach, *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die Philosophische Hermetik* [Mundo y contramundo. Giro en el pensamiento sobre la realidad: la filosofía de la hermética], Friburgo/Basilea, 1983.

Capítulo III
EL FENÓMENO BÁSICO DE LA SITUACIÓN

A. Fuera y dentro

1. La estructura de los fenómenos básicos

Lo que aquí entendemos, de un modo muy concreto, por «análisis estructural» no parte de un núcleo esencial fijo en el hombre, sino que considera al hombre como aquel que siempre tiene que dotarse de nuevo y de una manera histórica una nueva constitución esencial, una estructura básica. La estructura básica se configura como un tejido de *fenómenos básicos*. Por fenómenos básicos entendemos aquellos fenómenos que no se pueden comprender como derivaciones de otros fenómenos, sino que existen sin estar derivados, poseen la misma esencia y forman una constelación global que no se puede simplificar más. Algunos de estos fenómenos básicos son: trabajar, experimentar, jugar, luchar, esperar, creer, amar, decidir, actuar, dominar, producir, ayudar, educar, sanar, etcétera.

Eugen Fink incluyó seis fenómenos básicos en su antropología fenomenológica:[31] trabajar, luchar, amar, jugar, reconocer y crear. Esta elección no es mala, pero le faltan fenómenos importantes como, por ejemplo, creer y atreverse, cuya inalineabilidad ya se muestra porque en la evolución de la humanidad no existe ni un solo pueblo que no estuviera determinado de un modo muy elemental por el fenómeno religioso de creer, y porque no se hubiera dado ningún desarrollo de la humanidad sin que esta humanidad no hubiera sido impulsada cada vez de nuevo, por la seducción de la osadía, a superar las formas de vida ya descubiertas y a abandonarlas para dotarse de una nueva realidad en lo indeterminado y peligroso.[32]

La serie de fenómenos básicos está abierta y no se puede cerrar. Se transforma con cada nueva configuración. Hay épocas en

que la osadía, la investigación y el descubrimiento están en primer plano, y otras en que la conservación, la profundización y la interiorización asumen el primer lugar. En estas transformaciones, la totalidad de los fenómenos básicos se organiza cada vez de nuevo, aparecen en escena nuevos fenómenos básicos, otros más antiguos se pierden en el olvido, y los fenómenos básicos transmitidos asumen otras posiciones en la constitución fundamental del hombre, con lo cual también se transforman en su contenido. Cuando el hombre se dota de una nueva constitución básica, con ello modifica su *esencia* y organiza nuevamente su relación con el mundo y con Dios.

La forma en que los fenómenos básicos están determinados particularmente no se determina de modo particular, sino justamente por la imagen global de su configuración. Por eso, solamente se puede comprender a uno solo de los fenómenos que pertenece a la imagen global entendiéndolo en relación con otros fenómenos básicos cercanos, y éstos sólo se pueden captar si se captan incluyendo su relación con los demás fenómenos básicos. Esto significa lo siguiente: sólo se pueden captar los fenómenos básicos dentro de la totalidad de su *estructura* y en ello se tiene que ver que se pueden convertir en su contrario por una nueva configuración. Así, «Dios» tiene un significado muy distinto para un hombre creyente que para un ateo, y no tiene ningún sentido decir que el ateo «niega» a Dios. Una transformación como ésta supondría que el ateo podría relacionar su negación con el mismo «Dios» en el que cree el creyente, porque su idea de Dios es de tal manera que el creer pertenece a ella inmediata e indisolublemente. La idea de Dios de los ateos es completamente distinta y está determinada por el hecho de que creer en ella sería un sinsentido. Por esto no cree. Si el creyente tuviera el Dios del ateo también se convertiría en ateo; si el ateo tuviera el Dios del creyente, también él creería. Así pues, ¿qué Dios tienen? Qué «Dios» se tiene depende de qué «mundo», qué «hombre», qué «espíritu», qué «trabajo», qué «lengua», qué «actuación» se tiene; es decir, depende de todos los fenómenos básicos que están situados

y estructurados de distinta manera en cada existencia. Ésta es la tesis fundamental de la antropología estructural.

No toda existencia se elabora una estructura *propia* de fenómenos básicos. De hecho, esto sólo sucede en los casos de una existencia completamente creadora. Normalmente se asumen aquellas estructuras básicas que han creado una época, una cultura o un pueblo. De todos modos, hay diferencias individuales que sobre todo son posibles porque los individuos pueden seguir distintos proyectos históricos. Así, por ejemplo, a mediados del siglo XX podrían haber tropezado dos personas que tenían unas estructuras básicas tan distintas como la del expresionismo, por una parte, y la estructura de una esperanza de redención de los inicios del cristianismo, por la otra; la cuestión es si realmente se pueden «encontrar» mutuamente. Si no se pudieran encontrar, eso tampoco se hubiera podido constatar por un enfrentamiento entre ellos, pues la *lengua* está adaptada y es adecuada a la correspondiente *estructura de la existencia,* y por lo tanto no se asume una posición superior y común a partir de la cual se podrían ver y expresar una posición por un lado, y otra posición por otro lado. La diferencia estructural entre mundos existenciales no se puede expresar lingüísticamente. Cada uno utiliza las mismas palabras pero las relaciona con otros significados, y esto sólo lo puede volver a expresar mediante sus propios significados, no con los significados del otro y de ninguna manera con significados de nivel superior. Por lo tanto, no hay forma de que uno pueda expresar sus propios significados. Cada estructura básica es una estructura «superior»: si se reconociera una estructura superior, se convertiría inevitablemente en la estructura básica de la existencia correspondiente. Cada estructura básica es *index et judex sui et alterius* y nunca *index et judex generalis*.

Esto nos llevaría hacia un relativismo sin esperanza si no tuviéramos el «análisis estructural», que se ocupa de trazar las relaciones internas de una estructura dada, y que no entiende los significados y momentos particulares partiendo de estructuras aje-

nas o de hipotéticas estructuras comunes, sino partiendo del trazo fiel de su propio contexto relacional.[33]

En la práctica, el contexto relacional de cada uno se puede trazar porque se tiene el criterio de evidencia de la *concordancia*. Sin duda, sólo se puede llegar a la configuración concordante de *esta* estructura, es decir, a su forma cristalina, y apenas a los significados más borrosos y mezclados que, en la mayoría de las veces, se presentan de forma concreta ya que usualmente las estructuras concretas no existen en su forma pura, sino entrecruzadas y enrejadas con otros principios de configuración, es decir, se dan bajo unas formas de realidad bastante confusas. El análisis estructural se sirve de la «interpretación diferencial», mediante la cual se discrimina la estructura *intencionada* de la mezcla fáctica de estructuras, y con ello es posible por primera vez la comprensión en general.

A través de la interpretación diferencial y de análisis estructurales cuidadosos se pueden captar las respectivas configuraciones de la esencia del hombre. En las siguientes explicaciones se pone como fundamento no una esencia común a todos los hombres, sino la autoconfiguración actual, en la medida en que se puede desarrollar a partir de los principios siguiendo la interpretación diferencial. Sin embargo, dado que sería una tarea interminable la de describir la estructura global de todos los fenómenos básicos del ser del hombre contemporáneo, aquí nos limitaremos a la concepción fenomenológica de dos fenómenos básicos: la *situación* y el *actuar*. Se fijará la atención en el primero de los fenómenos básicos mientras que el segundo sólo se tratará a modo de contraprueba. No negamos que se trata de un intento arriesgado. De hecho, sólo se puede exponer porque lo sostienen los análisis realizados de otros fenómenos básicos, análisis que no se pueden exponer por motivos de espacio. Sin embargo, se publicarán en su propio contexto relacional (por lo menos ésta es la intención), de modo que se pueda crear una visión general suficiente sobre la actual estructura global de los fenómenos básicos.[34]

2. La inevitabilidad de la situación

Donde la existencia humana se encuentra originariamente es en la situación. A lo que responde es a la situación. A lo que está enfrentada es siempre a la situación. Todo lo que se puede dar, se da en una situación. Cualquier cosa que se puede poner en marcha parte de una situación y es considerada en vista de otras situaciones. Parece ser que la situación prepara el terreno indispensable sobre el cual vivimos y experimentamos, nos relacionamos con lo uno o con lo otro, nos clarificamos a nosotros mismos, etcétera. Así, la situación es todavía más primaria que el mundo, porque siempre experimentamos el mundo sólo en situaciones. Lo que pensamos en cada momento del mundo, si el contacto con él es estrecho o más distendido, si se nos presenta abierto o cerrado, todo esto depende de la situación en que nos encontremos. Ella es el ama del mundo. No es que el mundo sea el ama de la situación. Parece que es a la inversa, puesto que el mundo se aproxima como lo «general», pero justamente sólo se acerca así porque se trata de la *situación* del hombre, que es la de existir siempre de cara a lo general.

Así pues, un análisis primero de la existencia debe partir de la situación. Seguiremos este fenómeno destacando algunos rasgos de la constitución en su totalidad. En un primer momento, parece que estos rasgos fundamentales son escogidos casualmente, pero a continuación se unen en un complejo que sigue una determinada ley constitutiva. Como es así, los rasgos particulares no son componentes aditivos sino que ya siempre se trata de características esenciales de la situación en su totalidad, aunque en aspectos distintos y bajo una luz distinta.

La situación es cada vez «mi» situación. No existe la situación «en general». Yo soy siempre yo «en» situaciones. No existe el yo «sin más». La situación es mía en un grado tal que la puedo entender justamente como mi «mismo yo». No me puedo concebir de ningún otro modo, no puedo alcanzarme a mí mismo si no es a través de la situación. Nada llega a mí sino a través de la situa-

ción. Ella es el anillo inabarcable, que no se puede abrir. Si a pesar de todo fuera abierto, también se disolvería el yo, que no está detrás de él sino *en* ella y sólo es posible *en* ella.

Todo lo *dado* pasa por la situación. Ella es la forma originaria del ser dado. Sin duda se puede «transformar», pero sólo en tanto yo la acepto y paso a formar parte de ella como aquello que está sujeto a ella. Incluso si se transforma sigue siendo *mi* situación. No se *deriva* de aquello que está dentro de ella; mi situación puede ser la misma aunque todo en ella haya cambiado. No está formada por lo que está dado en ella. La situación da. No es dada. Así, la situación es la condición básica de todo aquello que es dado.

No hay existencia y luego (y dentro) la situación. La situación es que hay existencia. En esta situación básica me hallo yo. La existencia es su situación. La situación es la *forma básica de la existencia*. No es un atributo sino la portadora de todos los otros atributos.

3. La predisposición por la situación

a. La afectación por la situación

La situación no es simplemente lo que me rodea sino aquello que me *afecta*. Y me afecta de manera que no me puedo alejar de la afectación sin relacionarme expresamente con ella y asumirla. La afectación precede todos mis comportamientos y todas mis decisiones. Es imposible sobreponerse a ella. Es la afectación la que me pone en una determinación ya encontrada, me muestra a mí mismo como el que está afectado de un modo u otro. La situación se deja definir justamente como mi *afectación*.

La afectación no es una característica de aquello que se da en la situación, en las cosas, sino una característica de la situación misma. Incluso cuando las cosas «no son asunto mío», estoy afectado por ellas. Me rechazan. Puede que éste sea un sentido muy duro de situación y puede producir un estado claramente definido.

La afectación es un rasgo de la situación, no se relaciona con

lo particular sino con la totalidad, y a la vez caracteriza la manera en que yo me hallo íntimamente ligado a la situación.

b. El carácter anticipador de la situación

Yo no me doy de forma inmediata sino siempre y sólo a partir de una situación. Me hallo estando aquí, reflexionando, estorbado por multitud de ruidos, en cuanto hijo de mi época, como perteneciente a una clase social, dotado de determinados talentos pero limitado por capacidades finitas. Nadie se encuentra a sí mismo sólo en cuanto sí mismo. Incluso Descartes se encontraba al lado del fuego de su casa sueca «tapado con una capa», aunque no sacó la conclusión correcta, a saber, que sólo se sabe fuera de su situación sino que creyó que él en una yoidad pura es la primera cosa cierta de su vida. Si fuera así, la consciencia en sí misma ya sería la situación originaria a partir de la que, *saliendo* de ella, el hombre se experimenta por primera vez como hombre. Yo sólo me concibo en situaciones. El ser-siempre-en-una-situación es de nuevo una situación. Sólo cuando regreso de la totalidad de las «circunstancias» (así se llaman los contenidos de la situación) me concibo como uno que ya está determinado y que se enfrenta en esta determinación.

La situación es aquel entorno en el que el hombre está tan originariamente disperso que tropieza «consigo mismo» solamente cuando regresa. No hay ninguna autoconsciencia del hombre que divague libremente. La autoconsciencia se logra en la situación y posteriormente parece como si con ella se pudiera dinamitar fuera de la situación (en cuanto «yo» puro). No se puede encontrar la autoconsciencia, sólo reencontrar. Sin embargo: ¿qué es la autoconsciencia que todavía no ha sido reencontrada? ¿Puede ser *auto*consciencia si no se tiene a sí misma? Parece que hay una luz inicial de la existencia del hombre que no tiene ni la forma de consciencia ni de autoconsciencia y sin embargo tiene una claridad inequívoca para ella misma. ¿Puede ser que la situación no sea otra cosa que claridad, si bien de una manera que sólo se da hacia dentro y por ello no se puede «exponer»?

c. Sentir

El carácter anticipador de la situación no es temporal. Más bien es un carácter anticipador de la constitución. Incluso antes de que el yo mismo se constituya en reflexión, se le ha hecho clara su situación de afectación. En la búsqueda de sí mismo, la autoconsciencia tropieza en primer lugar con una situación y sólo a partir de ella tropieza consigo mismo. Así, la situación es lo más íntimo del yo mismo, es más, es la base primera a partir de la cual se refleja el yo mismo. Allí donde el yo cree encontrarse a sí mismo encuentra la situación; luego se encuentra a sí mismo. Todavía antes de que el mismo se ocupe a sí mismo, es ocupado por la situación. Esta *predisposición* a través de la situación es su base esencial más profunda.

La situación no se encuentra como «ámbito exterior» que «rodea» la existencia, sino como el interior más íntimo de la existencia, ya que es la base misma de su constitución, incluso para la autoconsciencia.

En resumidas cuentas: incluso antes de que el yo se encuentre a sí mismo, encuentra una situación, es decir, se encuentra afectado por el movimiento de apertura de una situación. En tanto ésta ha ocupado un lugar en lo más interior del yo mismo, éste se experimenta al mismo tiempo como abierto por la situación, partido con violencia hacia el espacio abierto, *en cuanto tal* tiene de existir.

La existencia de cada uno partida de esta manera está herida. No en una entrada desde fuera sino en una predisposición desde dentro. Ya está siempre entregada a una situación abierta, siempre actuando en ella, siempre dejando que devenga lo uno o lo otro, siempre ya determinada por otra cosa que no es ella misma. A la existencia situacional se le abre el mundo desde dentro. Ciertamente la existencia lo experimenta como un ámbito exterior, pero no porque la situación rodee exteriormente el yo, sino porque la existencia situacional ha creado dentro un ser que está entregado, en el cual la existencia ya siempre está *partida,* incluso

antes de que ella misma se sepa como tal. El exterior de la situación se abre desde el interior. Llamamos *sensibilidad* a esta herida que se anticipa constitutivamente a todo lo demás y con ello nos referimos a aquella fuerza penetrante del mundo que, en contra de nuestra voluntad y antes de la constitución de nuestra subjetividad, ya nos ha empujado desde dentro. En una situación me importan cosas que están allí antes para mí de lo que yo lo estoy para mí. Hay algo que me da a mí mismo. La preocupación, que se me impone desde lo otro y que me lleva al desamparo de un ser diferente en el interior, lo llamamos *sentir* y percibir. Sentir es el mundo en mí. En mí hay algo diferente que yo mismo. Y este «en-mí» es lo que debo ser. Lo percibido es lo que se encuentra en el interior.[xii]

Así me escapo de mí mismo, soy arrancado de mí mismo, soy privado de mí mismo. La situación es una manera de ser privado de mí mismo. Por ello el *sentimiento* contiene todas las formas del *estupor*. Pero justamente en eso me soy dado como lo otro de mí mismo. Y este es el rasgo fundamental del *sufrimiento*. Es la *forma básica y patética de la existencia* que se nos exige en el sentir, el dolor, los estados de ánimo, el percibir, el hallarse, el estar enamorado, el querer, el sufrir y el notar.

La situación es la raíz ontológica del carácter de lastre de la existencia, en tanto que en ella la existencia se carga como mundo y ya desde siempre se ha asumido como lo abierto de un mundo que va a llegar con seguridad. La situación sólo es posible en una empatía sentida. Donde no se da empatía o bien ésta no tiene lugar debido a un motivo cualquiera, las circunstancias no se ofrecen como situación, siguen extrañas, alejadas, sin relación alguna, simples piezas arbitrarias y sustituibles para las situaciones y no situaciones propias.

Afectación significa sentir. Sentir es la forma básica de la situación, la cual no es ninguna constatación sino un ser arrancado espontáneo, estado en el cual uno tiene que existir necesariamente.

La esencia fundamental de la situación nos presenta otra imagen de la existencia que la que encontramos en Heidegger. Según Heidegger es el *yo mismo* el que se muestra a la existencia en cuanto «tener que ser». La situación nos enseña algo distinto. Precisamente no somos nosotros, sino lo «otro», la *situación* (que se muestra como tal), que es la que nosotros «tenemos que ser». En la medida en que la situación se anticipa a todo, es nuestro «estado». Con la expresión «estado» sale a la luz lo patético de esta forma básica.

No constatamos las circunstancias de la situación, para *después* «exponernos» a ellas. Lo «otro» ya se nos ha *puesto* desde sí mismo antes de cualquier constatación; y justo de modo que nosotros ya hemos respondido a ello desde siempre. Ciertamente podemos modificar o rehusar esta respuesta, pero la debemos aceptar como ya dada. Nosotros somos de la manera de «lo que siempre ha sido». Éste es el sentido más duro de la verdad de nuestra vida. Ya desde siempre estamos de pie, nos sentamos, amamos, y si ahora nos proponemos caminar, este caminar se remite y se basa en un «ya-ser-en».

Sentir significa tener mundo *en* nosotros. Pero no en calidad de contenidos constatables, que los hallamos allí, después de que nosotros *nos* hayamos encontrado previamente. Más bien se trata de que nosotros aceptemos la apertura hacia el otro (la apertura del mundo, tal y como está articulada en una situación), es decir, que nos aceptemos en esta exposición diversificada de las relaciones vitales.

d. Estar dentro

Sentimos en el interior. Esto parece muy fácil de entender. Sin embargo, en ninguna parte de nosotros se halla un espacio interior en el cual el sentir sería objetivamente posible. Lo «interior» no está en la base de la vivencia sino que se tiene que constituir justo en la vivencia. Pero ¿cómo?

El sentir está «en» nosotros sólo porque mediante este sentir el mundo se adentra y se impone como la forma primera de nues-

tro ser propio. Tenemos que ser como otros, y tenemos que ser este agarre de alteridad como nosotros mismos. Y todo esto sólo porque el yo solamente se constituye como «yo» cuando regresa desde la situación hacia sí mismo.

No sentimos porque estemos dotados de un *sensorium*, que permite que en nosotros se desarrollen determinados procesos que convierten hechos exteriores en hechos que se encuentran «dentro», sino que sentimos porque el mundo está dentro de nosotros en la forma de la situación. Si esto no fuera así, de nada nos serviría un *sensorium*. Si sólo tuviéramos *sensorium*, pero ninguna existencia situacional, el *sensorium* caería en el vacío. Sus avisos no llegarían a ninguna parte, no se pondrían en nada, no encontrarían ningún esquema de ordenación para que fuera asumido, no harían referencia a nada y por ello no contendrían nada de nada.

Nuestro interior se constituye por la situación o, dicho de otro modo, porque los hechos del mundo suceden en una forma situacional.

No es porque tengamos «alma» que tenemos «interior». El alma es la esencia de la *vivencia*. Pero la vivencia sólo se convierte en un re-vivir,[xiii] porque se nos muestra en cuanto la forma extraña de nuestro propio ser para realizarnos a nosotros mismos.

Nosotros *somos* la situación. Pero no la somos de tal manera que la identidad sea dada, sino de modo que la no-identidad (el mundo) se nos exige en cuanto identidad. La situación es la exigencia del mundo, que no nos está esperando sino que desde siempre ya nos ha forzado para su realización.

La situación significa el estar dentro del mundo en la existencia, cuyo estar dentro, evidentemente, no es algo que se pueda hallar objetivamente, sino una forma de la identidad. Este estar dentro también se puede invertir. Encuentro la situación en mí como el lugar donde me hallo. La situación no sólo está en mí sino que está de tal modo dentro de mí que la experimento como aquello *donde* yo estoy. Ella es mi lugar, porque sólo me en-

cuentro cuando regreso de ella, al igual que como me sitúo a mí mismo en la reflexión concéntrica que parte de la totalidad de las circunstancias.

Yo soy en la situación. Pero no como si ella fuera la totalidad de las circunstancias entre las cuales yo me encontraría en medio. No me encuentro en medio de las cosas y los contenidos de la situación sino que me encuentro en medio de la situación; y esto quizás también cuando estoy totalmente «al margen de los acaecimientos», pues entonces este estar-al-margen es el centro de mi situación.

Por lo tanto, el estar dentro de una situación no puede entenderse de un modo objetivo, concreto, real, sino que es un rasgo estructural del fenómeno situacional. No significa nada más que el que la situación es aquello desde lo que parte mi autocomprensión, es decir, al mismo tiempo es el anillo de una autoconstitución concéntrica. En la medida en que este punto de partida, que como situación se inserta en mi auto-constitución, es a la vez la predisposición que me impone la situación y con la cual ella se ensancha en medio de mí mismo, su ser-en-mí es también su ser-en-ella. Y así, la situación es todo aquello que me afecta tanto «desde fuera» que a la vez se erige «en mí». Cada vivencia tiene la doble perspectiva de contener un «fuera» dentro de sí. Esta autocomprensión de la vivencia no se debe malinterpretar en cuanto objeto, a saber, como si las «cosas fuera de mí» aparecieran en mí como «en un sujeto cosificado». Estas maneras de hablar no son incorrectas pero no resisten un análisis profundo.

El estar dentro en la situación es al mismo tiempo el experimentar de la situación. El percatarse no se basa en extrañas capacidades ónticas sino que representa el mismo contexto estructural.

Si llamáramos sentir a este percatarse, no se haría referencia a una determinada «clase» de vivencias, sino a un rasgo fundamental de cada vivencia, en tanto que con aquello que da, también da el yo a sí mismo, y por lo tanto con ello se da una vivencia «au-

téntica», es decir, una vivencia de lo «auténtico».

Yo soy la situación y la soy en tanto estoy en ella, en cuanto aquéllo que es más íntimamente ocupado por ella.

4. Permanencia y continuidad

Cualquier cosa que nos encontramos, la hallamos en la forma básica de la situación. Sin duda alguna, también existen aquellas situaciones distendidas que ya no son nombradas situación o bien que ya no son llamadas situación en este sentido. Un hombre está entregado a una actividad trivial, por ejemplo, limpiándose las gafas. Él no lo llamaría una situación. Pero si sucede algo imprevisible, como por ejemplo que pasa un famoso al que no ha visto por hallarse concentrado limpiando sus gafas, así el «afectado» probablemente dirá: «me encontró en una situación delicada». Retroactivamente, una situación se convierte en situación cuando anteriormente pasaba inadvertida.

Incluso la falta de situación *es* una situación. Es decir, una situación no es un hecho (objetivo) sino la forma básica de la existencia humana.

Siempre se trata de situaciones. Se transforman. Y esta *transformación* es en sí misma otra situación, la situación fundamental de la vida humana.

Sin embargo, la transformación no se efectúa abiertamente, sino que es una gradación continuada de la situación dada, situación que realiza en gradación todos los cambios posibles, incluidos aquellos que antes eran impensables, sin que su curso se vea afectado e interrumpido. La continuidad de la situación dota la existencia de la identidad de la consciencia de su yo. Si hubiera una ruptura en alguna parte, que no se pudiera superar mediante los correspondientes escalones intermedios, luego la existencia ya no se poseería en una identidad personal.

¿Qué significa continuidad en el curso situacional? Significa que, de hecho, sólo existe *una* situación que está en *transformación*. Todas las situaciones de una existencia se pueden entender como la modificación de una sola situación. Y a esto lo llamamos

«nuestra vida». Ése es un principio estructural en que se basarán los análisis posteriores.

5. Orientación y anticipación de posibilidades

La situación limita y libera. Limita, pues es siempre y sólo *una* situación. Se experimenta siempre como limitación, como determinación que se nos impone. Incluso la situación de dicha contiene algo que oprime y puede poner al hombre de varias maneras bajo presión (la ganadora olímpica está en el podio y llora).

Al mismo tiempo la situación libera. En cuanto situación, siempre es una orientación. La orientación puede ser tan completa que no queda elección, y justo en ello se muestra una situación típica.

La orientación puede evidentemente tener un carácter negativo. La orientación no significa siempre que hay un «camino libre» sino que expone una constelación teniendo en cuenta lo que es posible dentro de ella. Una retención del tráfico conduce a un embotellamiento; no se puede avanzar más. También aquí hay una orientación, más o menos en la dirección de las paradas, la espera, e incluso el enfado. En un atasco se sabe lo que «a uno le viene encima». Incluso el desconcierto se puede entender como orientación, en el sentido de que una situación puede encontrar la respuesta *adecuada* mediante la reacción humana del desconcierto. Por ejemplo, una declaración de amor.

El desconcierto total es algo distinto y lo conocemos con el nombre de pánico. Si eso significa la completa disolución de la orientación, también implica la disolución del sujeto en esta situación. El pánico sólo es una situación para la policía. Sabe qué tiene que hacer. En una forma transformada el pánico se convierte *posteriormente* en la situación de los participantes, en tanto la interpretan como situación retrospectivamente y se quejan en la situación de la falta de situación («aturdimiento»). Se ha creado un contexto, la continuidad situacional reanuda su rumbo. Pero en el desconcierto de toda orientación me he perdido a mí mis-

mo; «desaparecí». Nadie puede constatar un desconcierto *actu,* dado que la constatación supone un «yo», *el cual* constata.

La situación me abre cada vez un margen de comportamiento. Un espacio del querer y del disponer. ¿Por qué? Porque la situación se refiere al ser arrancado de la existencia, un ser arrancado que no se da *una vez* y solo al principio, sino que es siempre constante. Esto sólo es posible de tal modo que la situación siempre sucede cuando está sucediendo y me muestra en un haber-empezado ya desde siempre, en un estar-de-camino sin inicio. En sentido estricto, la situación no es nunca «dada» sino que siempre está sólo «sucediendo», y esto significa para mí estar siempre al mismo tiempo realizado por mí mismo en una consumación viva. Una situación, puesto que no es dada, no se constata; su respuesta adecuada es vivirla a fondo, con lo cual ella es llevada (asumida) totalmente.

La situación en cuanto vivida, como siempre ya ejecutada, es una *posibilidad* de la existencia ya desde siempre probada; aunque sea también la posibilidad de la propia caída.

En la medida en que la situación ya es desde siempre una posibilidad de nuestra existencia que, por así decirlo, se nos ha llevado y en la cual nos vemos expulsados, la situación se experimenta como *expulsión,* como aquello dentro del que estamos fuera de nosotros: *ex-tasis*.

El carácter extático de la situación da testimonio de la alienación en cuanto a aquello a lo que nos vemos forzados en la vivencia patética. Al mismo tiempo se revela que el rasgo patético fundamental no se puede confundir con la pasividad, ya que no sólo se puede unir con el éxtasis en cuanto forma más extrema de la actividad, sino que ya estaban unidas desde siempre. También lo que introducimos dentro de una situación cuando actuamos forma parte del conjunto de su vivencia, es decir, forma parte de la forma patética fundamental. Ésta es el signo de la existencia finita del hombre, cosa que no puede hacer olvidar ninguna ideología de la actividad.

La situación se nos ha predispuesto tanto, que ya siempre estamos expuestos en ella y en esta exposición nos hemos convertido en coagentes. Respondemos a la situación produciéndola de una u otra manera. En el éxtasis estamos tan fuera de nosotros mismos que, en cierto modo, impulsamos y aceleramos la situación incluso cuando sólo la podemos soportar en el desamparo. El devenir patético-extático de la situación significa una apertura de la existencia en un «hacia fuera» que no está fuera, sino que se diferencia en medio de nuestra existencia en cuanto aquello que tenemos que ser. La consumación extática nos sugiere que somos arrojados en un espacio que consideramos exterior, aunque lo seamos lo más interiormente posible. Así, se crea un «exterior» dentro de nosotros, o *como* nosotros, y al éxtasis le sigue una autocontradicción existencial, cuya dialéctica desde siempre ha desconcertado a la filosofía.

«En» mí se crea un campo mediante el cual (puesto que es anterior) todo está «fuera de mí» (o, mejor dicho: «sin mí» o «anterior a mí»), incluso yo mismo. Para mí no sólo son «objetivas» las cosas de la situación sino también yo mismo. El carácter anticipador de la situación en mí constituye la extrañeza absoluta para todo y para mí mismo, a saber, constituye «realidad». Constituye el manto de la «objetividad», que es mi existencia, que lo envuelve exteriormente, «exterior» sin el cual mi existencia, sin embargo, no sería interior.

En el momento de la autocontradicción extática, nace el carácter de «extraño» (transcendente, «real») en el interior de la estructura, carácter que al mismo tiempo es una imposición de aquello que me exige como «no perteneciente a mí». Una imposición a la que ya he respondido siempre cuando aceptaba la situación. Así mantengo la objetividad del mundo que, justamente por ser objetiva, es el núcleo de mi subjetividad, es decir, de mi vivencia.

Esta autocontradicción extática se pasa por alto en cualquier realismo o idealismo. Se elige una opción y se cree que la otra se

puede abandonar por ser «extraña». El idealismo ve que la extrañeza tiene que ser un constituyente de mí mismo, dado que, si no, no se podría construir algo como la subjetividad, pero supone que por ello todo está «en mí». No toma en serio lo «extraño». El realismo ve que no sólo las cosas sino también yo mismo soy «objetivo» y «extraño» para mí mismo, y que de esta manera se constituye un mundo real de lo que existe, que es la condición previa para mi propio ser. Pero pasa por alto que la extrañeza y la diferenciación del mundo objetivo es lo que el sujeto tiene que ser *como tal*. ¿Y en qué consiste la esencia de la subjetividad si no es en que la extrañeza tiene que ser para él mismo? El idealismo sólo se origina cuando el sujeto primero es consciente de sí mismo, es decir, cuando se presenta una «substancia» cerrada en sí que luego muestra «horizontes transcendentales» a partir de ella. El idealismo se disuelve justo en el momento en que se comprende que el sujeto sólo se recupera en posterioridad desde la situación (y esto quiere decir: desde la objetividad y desde la realidad). Sin embargo, con eso no se ha dicho nada a favor del realismo puesto que la exterioridad de este mundo real, bien entendido como totalidad, tiene que ser vivida, y justamente la imposibilidad de llenarla y responderle totalmente y en todas partes, tiene que llenarse y responderse con respecto a la vida.

«Fuera» y «dentro» se constituyen simultánea y mutuamente en la unidad de la misma estructura.

B. El acercamiento

6. La estructura radial de la situación

La *predisposición* pertenece a la esencia de la situación, con la cual la existencia mantiene ocupado lo más íntimo de su constitución. Es debido a esta predisposición que todos los contenidos de la situación son vividos *con afectación* en cuanto existencia (en su autoconstrucción). Esto lleva hacia una *centralización* de todas las condiciones dentro de la situación en el *yo situacional*. Lo que pertenece a una situación participa en su centralización. Todo participa en la orientación de manifestación de la totalidad. Las

cosas tienen, correspondientemente, un rostro. Se muestran, muestran en general. Pueden desviar el rostro, dirigirlo hacia otras situaciones, estar a la disposición de otras existencias, pero de todos modos se mantiene el rasgo fundamental del «estar dirigido a…», que a la vez se puede profundizar hasta un «estar dirigido para…». Las cosas apartadas posiblemente se hayan dirigido hacia otras situaciones, pero con ello se orientan hacia mí de una manera particular. Una máquina de escribir tiene un rostro, un carácter de invitación. Pero éste no se refiere justamente a mí sino a otra persona. Sin embargo, esta persona está orientada hacia mí, pues la máquina de escribir está dirigida a y para ella. Con ello la máquina de escribir pertenece a mi situación, aunque sea por mediación de la secretaria.

Como la situación en sí misma significa una dirección, todas las cosas que pueden aparecer en una situación (y se trata de absolutamente todas las cosas) se entienden desde una *dirección*. Una casa tiene una fachada anterior y una posterior. Una ciudad dirige su rostro hacia el río. Una máquina está dirigida por un conductor. Una calle acoge al hombre cuando conduce.

Usualmente, el rostro de las cosas es al mismo tiempo el carácter de invitación para la situación adecuada a ellas. Una bicicleta nos lleva, por decirlo así, con su movimiento característico. Un restaurante «nos invita». Un banco nos incita a sentarnos. Pero también puede ser que el rostro y el carácter de invitación no se destapen. Para un ladrón trepador, la fachada posterior de un establecimiento comercial tiene un carácter de invitación; por así decirlo, le atrae al mismo tiempo con su espalda. El hecho de dirigirse al comprador correcto es, en su conjunto, la situación que atrae al ladrón pero desde su lado opuesto. No se puede resistir. Todas las cosas miran hacia fuera. No se dirigen a mí directamente. Pero su dirección hacia otro lugar, juntamente con este otro lugar, está orientada a mí. Ésta es la *perspectividad* de todas las cosas que en su totalidad constituyen la situación. La situación es perspectiva de mundo. En la situación todo aparece dirigido ha-

cia mí, pero con la mediación de otras direcciones. En algún lugar se construye el puente para el ferrocarril. A mí no me va ni me viene. Sin embargo, por esa razón se desvía el tráfico viario que, de una manera molesta, bloquea mi camino hacia el trabajo. Justamente esto, a saber, que aquí sucede algo que no me importa para nada y pasa por alto mis intereses, me afecta perceptiblemente. La desviación es la manera de dirigirse hacia mí. Perspectiva existencial. Por ella todas las cosas toman parte de la dirección fundamental de la situación, dirección que me señala desde todos los lados. La diversidad de las direcciones de apertura de las cosas caracteriza la estructura espacial de la situación. Ésta ya es en sí misma espacial, no porque primero se dé un espacio geométrico en el que se hallen las cosas. La espacialidad es un momento existencial, no primariamente una estructura fáctica. La estructuralización en general sólo se puede pensar como forma de la espacialidad. No es necesario pensar en un espacio euclidiano.

La direccionalidad de la situación, en su sentido global dirigido hacia mí, es la manera en que ella me sostiene, es decir, el *modus* en que me pre-ocupa. No puedo pasar de mis situaciones. Yo soy en cuanto las asumo. Su asunción soy yo. Depende de la direccionalidad de la situación el que yo tenga que serla en una identidad.

Dado que la direccionalidad es un rasgo fundamental de la situación, toda acción en ella tiene el sentido de dirección: ajustar, enderezar, disponer, ejecutar… Todo hacer es ejecutar; con ello se pone en su lugar dentro de la direccionalidad de la situación en cuanto tal.

7. La escarapela situacional

a. Implicación situacional

Cada situación es una situación determinada. Lo que se determina necesita un espacio a partir del cual se pueda definir. El margen de maniobra de una situación es, otra vez, una situación. Una situación sólo se perfila en cuanto situación interior dentro

de una situación envolvente.

Esta misma inserción es la que se muestra en la dirección opuesta. Una situación sólo se me presenta en situación. Como simple yo, la situación no se me podría presentar. Una llamada telefónica me llega, a mí que estoy despidiendo a una visita, o a mí que acabo de empezar a trabajar, o a mí dentro de la bañera. No hay otra manera de que me *llegue* una llamada. No se puede telefonear a un espíritu puro.

Y a un invitado sólo se le puede despedir cuando antes se le ha acogido. Esto no es sólo una condición de sentido sino también una implicación situacional. La ida del invitado me *encuentra* «en medio de la conversación», o bien tiene lugar «bastante tarde», es decir, me *encuentra* en medio de un compromiso laboral urgente. Mientras, el que llamaba ya ha colgado, y esto me *encuentra* como ya-determinado situacionalmente, a saber, como aquel que, chorreando, ha salido disparado del baño. Todo tropezarse es encontrarse, encontrarse es ir dando con distintas situaciones. La imagen adecuada para eso es la escarapela situacional, que muestra cómo cada situación se relaciona con otra y cómo solamente es una situación porque está relacionada con una situación. Una situación sola no es situación.

b. Dentro y fuera, cerca y lejos

¿Qué muestra la construcción de una escarapela? Cada situación es, al mismo tiempo, situación interna y externa. En cuanto situación interna es lo que se ve afectado, en cuanto situación externa es lo que afecta. Lo que es afectado soy «yo en cada situación». Lo que afecta es «mi situación» correspondiente. Sentado en el baño, ése *soy* yo, en cualquier caso lo soy cuando suena el teléfono. El ser llamado *soy* yo, en cualquier caso lo soy cuando el que llama ha colgado. La identificación con el yo es posible en cada situación y con cualquier situación. Tan pronto como la identificación con el yo ha tenido lugar, un círculo más amplio de circunstancias aparece como «la situación». El proceso de identificación no depende del carácter objetivo de la situación.

Se modifica en una libre elección y luego se diferencia creando los escalones de la escarapela. Cada identificación da un yo correspondiente. El yo se entiende siempre según la correspondencia con su identificación; abarca un gran espacio o se derrumba empequeñecido en la siguiente situación. Así, se concretiza nuestro sentimiento vital y se determina, por así decirlo, el espacio de nuestra existencia.

La diferencia entre «yo» y «situación» se puede remontar estructuralmente a la diferencia entre situación interna y externa. Esta diferencia no está caracterizada por nada más que la afectación. La articulación de la afectación fija la identificación a partir de la cual se define el yo, como el cual yo vivo.

En el ámbito exterior las situaciones se diferencian entre cercanas y lejanas. Las situaciones son transparentes. Las situaciones cercanas despejan la vista hacia las lejanas. Cuanto más amplio sea el ámbito de las lejanas, más generales e indeterminadas se vuelven, y por lo tanto también más penetrables. Contienen cada vez menos, su medida profunda es cada vez menor, adquieren el carácter de bastidores llanos; las situaciones más externas no tienen ni medida ni perfil, apenas se distinguen unas de las otras, están allanadas unas encima de las otras. La situación de todos nosotros es la de ser habitantes de la Tierra; sin embargo, esta situación es pálida e imperceptible en el margen más extremo de nuestro espacio existencial. Sólo si un meteorito enorme se acercara a nuestra Tierra, la condición de habitar la Tierra se convertiría en situación, se distinguiría como si antes ya hubiera estado allí. De repente todos los hombres se sentirían como «humanidad»; *sentirían* y no sólo sabrían.

La indeterminación de las situaciones lejanas caracteriza su lejanía. La escarapela exige indeterminación y apertura hacia fuera.

Las situaciones cercanas no están necesariamente cerca físicamente, las situaciones lejanas no están necesariamente lejos espacialmente. Alguien puede seguir un combate de boxeo desde la

última fila de las gradas y no se da cuenta de que le están robando la cartera, cosa que sucede a tocar de su piel. En este caso la ropa y la cartera son la situación lejana, el combate en el ring alejado es, sin embargo, la situación cercana. La historia narrada en *La muerte de un viajante*[xiv] me afecta de «cerca», aunque haya sucedido en América del Norte o quizás nunca le haya ocurrido a nadie en ninguna parte.

La cercanía es una categoría situacional. Se determina por una espacialidad existencial que para nada es geométrica. La espacialidad existencial es lo que llamamos situación. Tiene la estructura de la escarapela.

8. La dinámica de la situación

a. El acercamiento[xv]

La situación posee una agitación extraña. Se me echa encima, está viniendo hacia mí. Este movimiento concéntrico se comunica a todo lo que pertenece a la situación. Todo me «incumbe».[xvi] La situación es la totalidad de aquello que se ha insertado dentro de este acercamiento. Por ello, su rasgo fundamental más llamativo es el del *acercamiento*.

El acercamiento ya apareció en nuestro análisis de la estructura radial. Las situaciones *se refieren* a mí; tienen una orientación concéntrica. Este referirse no puede tener ningún otro significado que una afectación, y la afectación es un «dar con» que sigue al acercamiento, que entendemos como la situación en su totalidad. El lenguaje cotidiano lo expresa de forma despreocupada y precisa. Para este lenguaje cotidiano, la situación es el conjunto total y el todo de referencia de aquello que justo en un momento me «incumbe». También lo que «no me incumbe», me incumbe *en tanto* no me incumbe para nada. Así, todo lo perteneciente a la situación participa en el acercamiento, que siento fluir constantemente hacia mí. La perspectiva situacional no es otra cosa que la articulación del acercamiento, la manera en que la dinámica de la situación me saca fuera y con ello me da a mí mismo.

La situación sólo *es* cuando *se acerca*. Una situación estática

pierde el carácter situacional. Un viaje en barco sólo es un viaje al principio; si dura días o semanas los pasajeros se instalan en las nuevas circunstancias, como si fueran estáticas. El movimiento del barco se convierte en un «estado», el cambio de lugar es un hecho geográfico o de navegación, en relación con la vida, el barco es un hotel. Un quehacer monótono deja de ser un quehacer. Por ejemplo, la lectura de un libro que «no me incumbe». La situación estática se pierde como situación, todas las características se desvanecen, pasa inadvertida, se extingue; y a la inversa: cuanto más rápido es el acercamiento, más «situación» hay. Decimos con gran acierto: «las situaciones se precipitan». Independientemente de lo que pasa, lo que se «precipita», siempre son «situaciones». El cambio de escena hace el escenario: las paralizaciones del acercamiento dejan escapar la vida.

Las situaciones son situaciones en acercamiento. Avanzan desde la indeterminación de la lejanía abierta, se nos acercan y luego desaparecen «dentro», es decir, se convierten en aquello que se puede *encontrar* mediante situaciones. Ya hace tiempo que soy guarda forestal; ser guarda forestal es lo evidente. Todo lo que me afecta, me afecta como guarda forestal, éste quizás sólo me volverá a encontrar cuando el bosque muera.

b. El tiempo

El acercamiento no es continuo. En algún lugar encuentra un sitio de cambio, allí donde las situaciones que afectan pasan a ser situaciones que son afectadas. El carácter del movimiento cambia. Las situaciones en el exterior se están acercando; no van hacia un yo desnudo sino que lo afectan en una determinación que ha salido de las situaciones pasadas. Así, el acercamiento evoca lo que ha sido: *revocación*; al igual, el pasado hace evidentes al hombre determinados acercamientos. Provocación y revocación constituyen el encuentro.

La escarapela situacional en su totalidad es movimiento. A este movimiento lo llamamos *tiempo*. El tiempo no es homogéneo sino un movimiento estructurado. Salta. ¿Cómo podría ser de

otro modo, ya que las situaciones afectan en acercamiento y contra-acercamiento?

Las situaciones no están en el tiempo sino que el tiempo está en las situaciones; o, mejor dicho: el tiempo es el acercamiento de la situación. Sólo hay tiempo en la vida situacional. El «tiempo perdido» es tiempo sin situación. Sólo porque el tiempo forma parte de la situación, el tiempo forma parte de la existencia sensible. El tiempo no está ligado a la sensibilidad en cuanto «forma de la intuición» (Kant), sino que está ligado a la vida en cuanto forma de la vida, en el sentido de que la situación es la forma estructural básica de la vida humana.

El tiempo pertenece a la situación en cuanto espacialidad existencial. Esto se muestra en que nosotros también interpretamos el espacio temporalmente: espacio de tiempo.

El tiempo se explica muy mal como «transcurso». En realidad es un proceso de cambio. El *futuro* cambia a *pasado*. El cambio es el *presente,* es la manera en que el futuro se me transmite. El tiempo es un proceso de interiorización. Por eso la mitología lo presenta como una engullida (el padre Cronos devora a sus hijos). Que el tiempo no es transcurso sino cambio ya se ve en que el presente, como el cambio mismo, no se puede concebir como un «recorrido temporal» (duración). Todo intento de pensar el tiempo linealmente y transcurriendo fracasa en el presente, que nunca se ve afectado por la atomística del tiempo, necesaria para su fijación, aunque se realizara minuciosamente. Si, por lo contrario, el presente es un cambio en el proceso de interiorización y la frontera de la interioridad varía según el proceso de identificación, también lo que es llamado presente tiene que variar en correspondencia. Y, de hecho, es así. Mi «ahora» puede ser variado y totalmente diferente en cada instante. Por ejemplo, mi ahora es un bocadillo, pero en el mismo instante también la «hora histórica» de mi patria; se emite una declaración de guerra; mi presente son los días siguientes de movilización, o pura y simplemente la «guerra»; este presente puede durar seis años, en

cierto modo elimina los demás (el bocado se me atraganta).

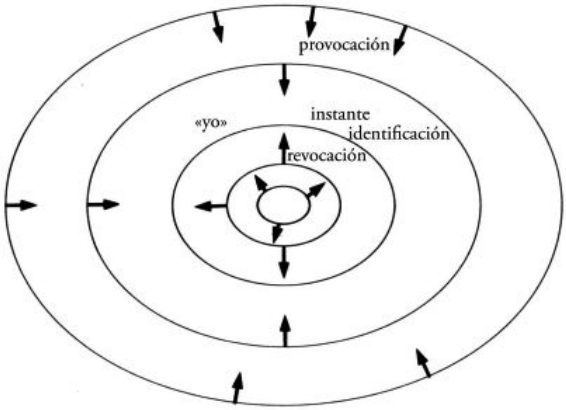
Nuestro presente es siempre una pluralidad de presentes que están implicados en su construcción y presentan la misma estructura que la situación. Ellos *son* la situación, la interpretación temporal de la situación. El siglo XX es mi presente, aunque en él todavía tenga mucho futuro y otras cosas se me muestren como pasado. Todo tiempo es presente. Dado que la situación en su totalidad se puede entender como proceso de interiorización y como proceso de cambio, también el tiempo como totalidad se puede entender como cambio, es decir, como presente. Al mismo tiempo, el cambio se puede entender «dentro» del tiempo, y en este caso con un abasto y una afectación muy distintos. Futuro y pasado son momentos estructurales del presente, el presente es la respuesta a la provocación, dado que así es como hemos aprendido a ver la situación.

El futuro «incumbe», es la llegada del acercamiento. En esta incumbencia ya llama a un ya-ser: revocación. Sólo allí donde el futuro se refiere a un ya-ser (pasado) es realmente futuro y llega. El futuro nos afecta. El futuro es siempre futuro para alguien. Un futuro determinado nos descubre dentro de un ya-ser concreto y en cuanto tal nos lanza en lo «abierto» (el presente). El acercamiento es siempre afectación dentro de un ya-ser. La invitación a hacer deporte matinal me encuentra y afecta en un ya-ser (olvidado) de una pereza que es mi pasado. Para un watussi el deporte no tiene carácter de invitación. No se encuentra con ningún ya-ser que podría ser llamado en el sentido de revocación. La provocación no le afecta, cuidarse el cuerpo no es ningún futuro para él.

El acercamiento es una provocación que se refiere a un pasado concreto y éste a su vez responde a un futuro concreto. El pasado es la evocación de situaciones desde un acercamiento. Ser afectado significa marcar una situación pasada como situación y evocarla en el presente. Nos hemos ido de casa y en la puerta nos damos cuenta de que nos hemos olvidado el billete. Con ello se

revoca al pasado del irse y se perfila como la situación de un actuar distraído.

Así, cada situación que llega se corresponde con una situación refleja que al mismo tiempo se abre desde dentro y se relaciona con aquel margen que se interpreta como «yo» y como «presente». Cambio también significa cambio en la dirección del movimiento. Las situaciones externas son *provocación* en cuanto acercamiento, las situaciones internas son *revocación* en la dirección opuesta: *presente*.[xvii] El presente es la identidad de un acercamiento con una vuelta en cuanto ya-ser; en esta identidad del «presente» soy arrancado por la provocación (futuro) hacia la afectación (pasado). El ya-ser es, por decirlo así, la revocación de las realidades situacionales, el retroceso del pasado que tropieza con el futuro en aquel lugar que como «yo» queda profundamente grabado en el tiempo.



La escarapela situacional

Como a la provocación le corresponde una revocación, a la existencia le pertenece algo como la «memoria». Pero ésta no tiene el carácter de un «revoltijo de recuerdos». Sólo hay memoria en una relación de sentido con el futuro y no se puede entender de otro modo que como el conjunto de lo que puedo presentar como afectable en el futuro. Un pasado débil (una memoria débil) sólo me abrirá un futuro débil; una capacidad de recordar potente, diversificada, movible en varias direcciones, produce

muchas revocaciones, permite que el acercamiento aparezca rico y con un gran abasto dado que responde de modo correspondiente y arranca el cambio de un presente situacional que es movido en muchas dimensiones y está implicativamente diferenciado. El hecho de que se pueda «jugar libremente» con la memoria solamente confirma el hecho de que también se puede disponer con bastante libertad de las situaciones lejanas. Al igual que la periferia de la escarapela situacional, el centro también está despejado, despierto, listo y siempre es apto para soltar y poner en marcha una gran cantidad de situaciones. La apertura del futuro debe corresponderse a una apertura del pasado. Un futuro cerrado siempre va acompañado de un pasado cerrado. El endurecimiento de la existencia es un endurecimiento en todos lados.

Cada futuro tiene un pasado afectado por él. Si se ve explícitamente con esta conexión, se dirige a la existencia en cuanto su «presente». Así, futuro y pasado son, en cierta manera, «simultáneos», están del mismo modo en el tiempo presente. El acercamiento sólo es posible como la totalidad de llamada y contrallamada, de pregunta y respuesta. El origen de la lengua descansa en este juego situacional y existencial que se da entre pregunta y respuesta.

La unidad del tiempo se experimenta siempre que la existencia se da en la forma superior de su vivacidad. Entonces experimenta su futuro como su presente. También su pasado. Activa la totalidad de la estructura en proporción a un presente. El futuro no pierde su carácter de futuro porque ya se haya insertado en el presente y, en cuanto tal, sea vivido de una forma determinada. El futuro se vive como algo que nos afecta. El pasado no pierde su carácter de pasado porque sea vivido de un modo determinado como presente, puesto que allí es como la afectación preparada, como el lado de la existencia que el presente ofrece valientemente al futuro.

La *valentía* es la totalidad del movimiento del acercamiento. Etimológicamente, valentía proviene de *movere*, mover. El movi-

miento de la estructura situacional es el movimiento originario mismo. Todo lo que nos ocurre en cuanto movimiento y se experimenta está depositado en el movimiento originario de la existencia situacional. Donde su movimiento (valentía) va disminuyendo, futuro y pasado se separan, el presente se reduce a aquel espacio temporal que mediante una dialéctica atomística tiende a cero y desde dentro deja que el conjunto estructural se destruya en elementos extraños parecidos a moléculas. En el mejor de los casos permanece la no-relatividad del mundo, en el peor, la imposibilidad de vivir de todo, también y en primer lugar, de vivir uno mismo. En la unidad del movimiento, que es la unidad de la vida, futuro y pasado son cada vez «mi» presente. Este rasgo fundamental de la *simultaneidad* de la temporalidad existencial es a menudo ignorado por la existencia, puesto que parte de la imagen inicial equivocada de la línea temporal. A la línea temporal le contraponemos la implicación temporal. Todo es presente, sólo que con una amplitud o estrechez diferente. El ahora en cuanto *punto* de tiempo no es ninguna categoría temporal. Sobre todo no sirve para determinar el presente, que no se puede determinar según duración o límites temporales, sino sólo en cuanto unidad de una situación como aquella concreción situacional que en el proceso de identificación se dibuja como el «yo».

De hecho, el presente no es un concepto temporal sino una categoría vital. Presente es disponibilidad, disponibilidad en distintas dimensiones. Presente es la manera en que futuro y pasado se transmiten en mí, es decir, la manera en que el tiempo se convierte en *mi* tiempo. El tiempo sólo es posible en su condición de *mi* tiempo. Es decir, con perspectiva. El presente es la perspectiva temporal. Tiene la misma función que la perspectiva situacional mediante la cual el mundo se me transmite: *presente vivo*. Mi presente vivo es ahora la escalera para subir hacia la conferencia inaugural, «al mismo tiempo» el lento proceso de curación de una enfermedad ocular, «al mismo tiempo» la reconstrucción de la República Federal, «al mismo tiempo» la etapa intermedia en-

tre la cuarta y la quinta era glacial, un presente en el que, junto a todos los demás, no pienso en absoluto.

c. Tiempo y eternidad

Un malentendido sería: la situación transcurre en el tiempo. Tiempo y movimiento sólo son momentos *internos* de la situación, no modos de ser de la situación en su totalidad. En cierto modo, *está,* no transcurre. Esto significa, en última instancia, que la situación permanece incluso cuando cambia su contenido.

El hecho de que se trata siempre de la misma situación, que envía otras situaciones y que provoca hacia el presente, se manifiesta en que todas las situaciones están relacionadas en una sola consecuencia. La consecuencia de la situación es la situación de las situaciones. La consecuencia soy yo mismo.

El yo salta fuera de la situación en cuanto la vivencia de la consecuencia de las situaciones anteriores. Ésta es la posterioridad del yo, que se concibe *desde* la situación, es decir, algo constituido y no el constituyente de la situación.

Yo soy: la situación. Pero no una cualquiera, sino *aquello* en la situación de lo cual ella (la situación) sólo es la variación, una *situación básica.* Soy lo permanente en todas mis situaciones. Esto suena trivial, pero aún así es muy chocante para quien haya conseguido captar relaciones estructurales. El yo no es substancia, no es algo previo ya dado para situaciones, sino que es la autoexperiencia de la situación que se vive hacia fuera, que emerge a consecuencia de una pluralidad situacional en la unidad motivadora de su acercamiento…; es el momento estructural, según el cual la situación solamente puede seguir siendo la misma cuando atrae respuestas desde su transcurso en un acercamiento que cambia constantemente y con provocaciones cada vez nuevas, respuestas junto a las cuales está en condiciones de ser la unidad del todo como presente vivo.

Por esta razón, la forma terminada de la existencia y la configuración final de su propia voluntad de vivir es el presente atemporal. Eternidad. Y todavía toda copla es un cántico. La eterni-

dad no consigue la vida fuera de sí misma sino como la vida misma, en la totalidad de pertenencias valientes de todas las situaciones con la disponibilidad abierta hacia a todo ya-ser afectable. El tiempo como presente, en esta forma unitaria, es eternidad. «Tiempo» en el sentido del transcurso es un producto residual de aquellas estructuras que se dividen en partes en momentos notables, los cuales son independientes entre sí y a partir de los cuales la salida de uno (ahora) es la caída de otro (ahora). Así, la existencia se presenta como su propia caída, cosa que sin duda es una posibilidad vivencial pero no un mantenimiento de su configuración de sentido.

d. Los estados de ánimo básicos

Las relaciones de movimiento dentro de la escarapela situacional producen cualidades elementales de la existencia. Todo lo que podemos considerar como *estado básico* de la vida se debe a esto. Sin centrarnos en cuestiones concretas, a continuación presentamos un esquema general:

1) Situaciones lejanas fijadas sin la mediación de situaciones cercanas amenazan a la existencia con una pérdida del yo y de la vivacidad: *aburrimiento*. Ciertamente se constituye un yo pero sólo pálido y general y sin egoidad concreta, «se muere de aburrimiento».

2) Predominio de las situaciones cercanas sin transparencia ni permeabilidad hacia situaciones lejanas: estados básicos de *opresión,* pérdida de la identidad amenazadora en una egoidad agravada. Un yo que no se mantiene firme, desde la irritación hasta el desconcierto.

3) Absolutización de una identificación situacional. A causa de ello se radicaliza la diferencia dentro-fuera, opresión de la situación y estrechamiento por encogimiento y aproximación: *miedo*. El miedo aumenta cuando no es anulado, dado que no se puede frenar el acercamiento. Sobre todo, en el miedo se perciben las cualidades de movimiento de la situación, su acercamiento, y no el transcurso formal del tiempo. El miedo hace aumentar el mie-

do y elimina la identidad propia ya que no es posible la identidad mediante la consecuencia. Por ello hay una pérdida del yo. Dicho africano: el miedo se come el alma.

4) Si la situación se vuelve completamente impermeable y se aproxima cada vez más al acercamiento, se crea desde un punto determinado la *desesperación*. No hay permeabilidad, no hay apertura, no hay «horizonte». El yo muere pero tiene que vivirse como perecido. En la última impermeabilidad la desesperación disuelve identidad y autenticidad, y sólo deja a un hombre que es un saco de nervios.

5) Una identificación fijada con situaciones lejanas que no están mediadas, pero en su acercamiento se experimentan como encogidas: *tristeza*. La existencia se constituye, pero no viva y concretamente sino en general y amenazada. Es imposible el salto situacional hacia dentro o hacia fuera, porque hacia fuera la fuerza de identificación no es suficiente y hacia dentro no se ofrece concreción alguna. Sólo se elimina la tristeza cuando se desprenden situaciones muy cercanas en un acercamiento vivo, y con ello constituyen un yo lleno.

6) Acercamiento vivo de situaciones con muchos niveles, que muestran como posible su interpretación general en un salto situacional libre: *alegría*. La alegría da saltos, y se preserva la identidad de su situación y de su yo mismo en un acatamiento situacional a voluntad desde una gran proximidad hasta una gran lejanía y viceversa.

7) Las posibilidades elásticas de salto en interpretaciones situacionales muy distintas que, aún así, muestran como posible una relación interpretativa, sobre todo una interpretación desde los horizontes lejanos y los más alejados, significan *valentía,* en ciertas circunstancias *temeridad,* si de ninguna situación surgen fuerzas de conexión que fijen la existencia en acercamiento y pongan la existencia en sus manos.

En todo esto es válido que el estado de ánimo determina siempre todas las situaciones. Quien es valiente es valiente en toda la

escarapela; quien tiene miedo, tiene miedo en todos los escalones. Lo que llamamos «estado de ánimo» no depende del contenido de ciertas situaciones sino del carácter del movimiento de toda la escarapela y de la forma de relación de los niveles interpretativos entre sí. Por ello no hay un origen concreto del miedo o del valor. El origen es la composición situacional de toda la existencia en relación con sus niveles interpretativos. Para no caer en una simplificación del modelo de la escarapela situacional, hay que tener en cuenta que el acercamiento no se puede imaginar de manera que la totalidad de las situaciones vayan al encuentro del centro en un ritmo rígido y conservando los distintos anillos, sino que cada situación interior se desprende de la situación externa adjuntada a ella. En una visión general, esto significa que de la situación más lejana (mundo o vida) se desprenden situaciones más cercanas, *a partir de las cuales* se desprenden otras situaciones cercanas. Así, una situación intermedia, como por ejemplo la situación política, puede hendir varias situaciones cercanas que se alternan entre sí sin que cambie la situación política mundial, como sería la situación en el sector económico: crecimiento o estancamiento. En cierto modo cada situación funciona como la más externa, a saber, produciendo situaciones, y este proceso puede ser tan importante para la situación más interna que las situaciones intermedias, que son las madres de las cercanas, son consideradas como las más externas y las últimas.

Es en este sentido que el niño tiene un círculo situacional estrecho, la familia constituye el anillo exterior que se considera inmutable y evidente, justo como el «mundo». El niño da un paso importante en su desarrollo cuando su escarapela gana otro anillo y entonces son posibles otras familias y relaciones familiares, las propias condiciones se convierten en simples situaciones, cambiantes y relativas y ya no se consideran como naturales e inmutables. Pero aún así, la mayor parte del mundo más alejado siempre sigue compactado en hechos ya previos, y no en realidad,[xviii] y limitado al significado de un bastidor llano y sin inte-

rés. El desarrollo lleva consigo otros pasos que son cada vez la conquista de un nuevo anillo situacional de realidad con una estructura propia, momentos procesales propios, formas de comportamiento, etcétera. Sólo relativamente tarde se abre un anillo situacional como el político (quizás en la etapa universitaria) y para muchas personas ni se abre. No por eso los hechos políticos no existen para ellos, pero no se presentan con la luz propia que tienen dentro, en el «se dan» estructurado de los propios hechos. Sólo se ven a modo de situaciones más cercanas, quizás sólo en forma de preguntas respecto a los mayores o menores ingresos, a la simpatía o antipatía de personajes importantes, más o menos cercanos a los hechos religiosos, etcétera. Solamente quien puede «pensar políticamente» ve la situación política como situación. O a la inversa: solamente a quien se le ha abierto lo político como situación, también puede «pensar políticamente». Ambos son uno y lo mismo: la situación política y el sujeto político que es el punto de partida de la situación política. La expresión «pensar políticamente» es un malentendido subjetivista y substancialista de la situación, no se trata de desarrollar una cierta capacidad de pensar ni tampoco de poseer determinados conocimientos, sino que se trata de desarrollar una determinada estructura en el sujeto que en cualquier perspectiva, no sólo en la del pensamiento, pueda ser acercada desde una determinada situación estructural; esta estructura contiene unos momentos muy concretos de percepción, sensación, emoción y acción, en total: un completo ser del hombre. Cada situación tiene su ser del hombre completo, su subjetividad especial que puede ser acercada y afectada por ella.

C. El sentido

9. Interioridad. La constitución de la subjetividad

Las situaciones sólo son claras hacia dentro, sólo evidentes en sí mismas. Pues son formas de la evidencia del mundo. La direccionalidad del anillo situacional provoca aquel interior que es afectado por el acercamiento. Sin acercamiento ni afectación no

hay yo mismo. La formación del mismo se da mediante la propia situación. La mismidad no es una propiedad óntica de un ser que por ello es elevado a subjetividad y puede convertirse en receptor de situaciones, sino que a través de las situaciones se forma la estructura de la mismidad (o, mejor dicho, la situación es la estructura de la mismidad) que ella misma puede experimentar «en» sí (retornando desde sí). El mismo no es una parte integrante del mundo, nada existente; si fuera así y luego tuviera que ser «mi» mismo, este yo que dice «mi» tendría que ser anteriormente dado; un mismo *ya existente* supondría *otro* mismo más propio. Este principio sería en sí mismo una contradicción y conduciría hacia una iteración inadmisible con la cual se dejaría de lado toda claridad. Para poder atribuir «su» mismo a algo existente, tendría que poder asumir, en primer lugar, la referencia «su» y para ello ya tendría que ser un mismo. Sólo a un mismo le puede «pertenecer», «corresponder», «ser atribuido» un mismo. Por lo tanto, la propiedad de ser no puede afirmarse como la base para la mismidad, sólo es posible a la inversa.

La mismidad es la esencia del movimiento que caracteriza la situación, movimiento en la provocación y la revocación mediante el cual la totalidad de los «hechos» que se dan en la estructura son asumidos, pero de manera que la estructura es experimentada por una «parte» de la estructura desde el centro. La estructura es experimentar. El experimentar motiva el «yo» y proyecta el «mundo» en una correspondencia determinada cada vez estructuralmente.

Las situaciones sólo son claras para sí mismas. Desde fuera no se pueden ni experimentar ni describir. Su carácter propio es aquel carácter del «mío» que no está unido a ellas de modo que las situaciones estén en manos de una esencia ya constituida, sino que reciben en ellas una esencia experimentada de modo que las transportan en el punto en el que el «mi» de la situación se constituye necesariamente.

El «yo» es la direccionalidad de la situación. La situación es la

direccionalidad del mundo. El mundo sólo es mundo en cuanto dirigido. La direccionalidad produce interioridad, subjetividad, «alma». El alma es el intercambio de dentro y fuera, fijación de límites, en la que tiene lugar el cambio que no es otra cosa que la totalidad de acercamiento y afectación.

Así pues, la mismidad no es el interior de la situación sino su todo, aunque sea «desde dentro». «Desde dentro» es el camino opuesto como respuesta. La respuesta es, a su manera, el todo; no sigue a la provocación sino que la provoca en la disposición abierta hacia el futuro. Las situaciones sólo son claras hacia dentro. Una situación no se puede comunicar, describir, explicar a otra persona. Sólo la tendrá clara cuando él mismo se «meta» en ella. El último ser-mío de una situación sólo lo puede «presenciar» si *realiter* con-vive la situación, no lo puede ni entender, ni reconocer, ni ver. Se debe asumir la interioridad de una situación para asumir la situación en cuanto situación.

La interioridad depende de la situación. Se constituye a partir de ella. Eso no se conlleva, no se tiene siempre consigo. Hallándome en una situación asumo *su* interioridad; no asumirla significaría no asumir la situación.

La *interioridad* de la situación es independiente del ser y del sujeto respectivos, por ello también está dada en *varios sujetos* de la misma manera. En las situaciones correspondientes se constituye un *nosotros,* con lo cual este nosotros es la homogeneidad en una determinada situación, y no se origina después de la suma de sujetos individuales. «Nosotros» es una comunidad de acción y reacción, tal y como se exige en cuanto sujeto homogéneo en situaciones concretas. El nosotros es más frecuente que el yo. Vamos a trabajar, nos alegramos, somos explotados, damos rienda suelta a la rabia, no tenemos nada que decir. Casi siempre el yo es sólo un exponente del nosotros. Un yo es un no nadador; «es un no nadador» significa aquí «nosotros, los no nadadores», yo en cuanto profesor, mecenas, colérico. Yo siempre soy «un» nosotros, más concretamente no soy un caso del grupo-nosotros sino

el punto de acción de una subjetividad-nosotros: yo reacciono coléricamente, es decir, como un colérico, es decir, en mí actúan los coléricos, yo solamente soy su exponente. Sólo actuamos como exponentes. En las taquillas, entrenando, en la soledad («nosotros los solitarios»). El yo solamente es un exponente del nosotros. El nosotros es un sujeto perfecto. No es ningún sujeto suplente, ningún plural, ninguna generalización. Cierto que existe también el nosotros compuesto que se «crea» por la reunión de varios yos, pero esto es sólo una forma de la explicitación de un nosotros fundamental, que nunca fue ni podrá ser abandonado. ¿Cómo se crea un nosotros *a posteriori*? «Simplemente nos juntamos» ¡*Nosotros* nos juntamos! Es decir, el nosotros ya se suponía para crear el nosotros. Se inmiscuye además en el yo más propio, pues: todos *nosotros* tenemos un yo. Según eso, ¿parece que el nosotros sea más originario que el yo?

El nosotros no es ningún aplanamiento, ninguna nivelación, generalización o empeoramiento del yo. Esto no nos hace creer en una filosofía de la subjetividad. Sólo cuando se interpreta la forma ontológica básica del mismo como propiedad de un pedacito de persona, se tiene que pensar el nosotros *a posteriori,* adicional y desfavorablemente. Al igual que hay una forma *propia* del yo, también hay una forma *propia* del nosotros. Al igual que hay una *decadencia* del nosotros, también hay una *decadencia* del yo. El «uno mismo» es una forma de decadencia del nosotros, no del mismo, como creía Heidegger. La forma decadente del mismo es el yo, el yo de la egoidad desnuda. Un buen nosotros es mejor que un mal yo.

En el yo siempre está presente un nosotros; le acompaña en la base. «Nosotros los gaullistas» son ciertamente una comunidad de acción y reacción y pueden presentarse públicamente como una subjetividad homogénea. Pero a este nosotros le corresponde un yo muy consciente y que se formula claramente. Sólo con un yo determinado se entra en la unidad subjetiva de un determinado nosotros. De todos modos, no se entra de manera que

con ello se convierta en un elemento de la consumación del nosotros. Si el nosotros se disuelve, también se disuelve este yo. «Nos separamos», éste es otro nosotros y otro yo distinto de los del momento en que «todavía estábamos unidos».

Yo y nosotros son igualmente originarios, absolutamente simultáneos. A cada yo le corresponde un determinado nosotros, a cada nosotros un determinado yo. No se trata de subjetividades distintas sino de distintas caras de *una* subjetividad. A ésta la llamamos *interioridad,* para mantenerla tan abierta como es y para pensarla hacia dentro de la constitución de la situación.

Tanto si se parte del nosotros (socialismo ontológico) como si se parte del yo (individualismo ontológico), ambas cosas son bien intencionadas e ingenuas. Más bien se trata de pensar la interioridad básica de forma pura, independiente de los hechos ónticos, singulares o varios, y de entender cómo resultan los hechos ónticos a partir del proceso constitutivo de la totalidad de la estructura. No hay duda de que también sería un error imaginarse la interioridad básica como «anónima», dado que el anonimato ya es una modificación del nosotros. El análisis estructural no está interesado por las disputas de la ontología social e individual. Cierto que se dirige con el mismo interés tanto a la estructura del yo como a la estructura del nosotros, pero en ello no encuentra ningún motivo para decidirse entre uno de ellos, sólo le interesa la investigación.

Los hechos ónticos no pueden fundamentar una estructura. Pero una estructura sí puede fundamentar hechos ónticos. Del mismo modo en que el yo y el nosotros se constituyen en una característica óntica en la estructura situacional, así también sucede con cualquier otro tipo de ser. En lo que sigue nos ocuparemos de mostrarlo.

La interioridad no es ni un ser en la estructura ni un «punto» concreto de la estructura (se puede decir mejor pero todavía no de un modo inequívoco), sino que es la totalidad de la estructura en cuanto aquel movimiento contrario del ímpetu que se consti-

tuye en la temporalidad.

Interioridad es concentricidad de las implicaciones situacionales, que sólo se consigue si éstas se pueden afectar. No toda situación puede afectar a cualquier otra. Una situación es provocada por otra en tanto es la misma. La identidad de las situaciones es la condición del acercamiento. Las diferencias situacionales aparecen en este movimiento básico sólo mediante el hecho de que la misma situación se interpreta cada vez de forma distinta. La diferencia entre escalones es la diferencia entre escalones interpretativos. Las situaciones ajenas no podrían darse *una en otra*. El estar uno en otro es una relación de la identidad que se inmiscuye a sí misma en una anticipación de la interpretación. Afectación significa interpretar. Ser afectado significa ser interpretable. Incumbir significa ser interpretable. Ser interpretable significa ser identificable. Todas las interpretaciones van hacia identificaciones, se convierten en ellas. Mejor dicho: las identificaciones son el cambio de interpretaciones, el cambio tiene lugar en el punto en que un interpretable se convierte en la base de una interpretación.

En última instancia, la interioridad resulta de relaciones interpretativas. Y no a la inversa. Acercamiento y afectación son procesos interpretativos. Pero ¿qué es la interpretación?

10. La apertura de las estructuras vitales

a. Personalidad abierta

Si se afirma que el yo es algo constituido por la situación, la identidad del yo y la personalidad de la existencia humana están en peligro. Probablemente ya se ha anunciado que esto no es procedente, ya se ha visto en el rasgo fundamental de la unidad de las consecuencias de las situaciones y ha quedado todavía más claro en el fenómeno de la identidad de las situaciones, que es el fenómeno de la «interpretación». Pero mientras todavía quede abierto lo que significa interpretación, continúa sin aclararse el sentido de identidad.

Aquí hay que llamar la atención sobre el fenómeno de la *aper-*

tura de la existencia, que está en una extraña correspondencia con la identidad del yo. Las situaciones externas se presentan vagas y abiertas. Por ello parece que afectan menos a la existencia. Pero esto es un malentendido existencial, pues de ellas depende sobre todo la identidad del yo.

La identidad del yo proviene, por así decirlo, de fuera. Esto lo demuestran los fenómenos negativos. Si, en una situación, se ve limitada la visión de la lejanía, la identidad está amenazada. En una situación de campo de concentración, de encarcelamiento, todo está limitado a lo más próximo, se han recortado las situaciones lejanas; la repercusión es una amenaza de la identidad del yo que se desintegra en polvo, se «derrumba» o reacciona explosivamente («motín en la cárcel»). Por lo tanto, «libertad» significa visión de la lejanía, existencia de situaciones externas vagas e indeterminadas.

Algo similar se da en la experiencia de miedo, en el pánico. Una situación se decortica, tiene ángulos obtusos, se absolutiza. La transparencia hacia fuera se pierde y hay peligro de una pérdida del yo. La amenaza por la pérdida del yo es experimentada por la existencia como miedo. En el miedo se trata del yo. El yo se busca hacia dentro, espera poder aferrarse a sí mismo, se retuerce (los ojos en blanco por el miedo). El yo busca un apoyo en sí, pero la experiencia del miedo dice justamente: sin base, falta el interior. A más miedo, más retorcimiento. A más retorcimiento, más miedo: el círculo vicioso de la autoamenaza.

Del yo no se puede conseguir ningún medio contra el miedo. Se trata de una transformación estructural de la situación. Mientras el miedo aparezca como lo único, no como un peligro sino como *el* peligro, no como una agonía, sino como *la* agonía («le ha llegado *la* hora»),[xix] el miedo persiste. No es una forma de vivencia subjetiva, la debilidad existencial de un yo, sino un derrumbe estructural por el endurecimiento de un límite situacional que se convierte en impermeable hacia el exterior. Desaparece la generalización, falta apertura. Aquí, la ayuda sólo puede venir desde

fuera. Es más, lo «desde fuera» ya es la ayuda. Un náufrago se encuentra con otro náufrago. En la medida en que llegue este «desde fuera», es vivido como una solución. Pero si ambos se unen en la mismidad de su situación, sólo consiguen tener el doble de miedo.

La solución sólo llega por la situación lejana; por situaciones lejanas; por *apertura*. La apertura en el exterior se corresponde con una apertura en el interior. La indeterminación del espacio futuro se corresponde con la indeterminación del espacio pasado. Futuro infinito y pasado infinito integran el mundo «intacto» del hombre.

Con eso se confirma la teoría estructural: lo que sucede en un punto de la situación tiene consecuencias para todos los demás puntos. La situación no tiene partes que reaccionen independientemente o puedan ser manipuladas en sí mismas. Siempre está en juego la totalidad de la existencia situacional. Si se cortan las situaciones lejanas, también se pierde el núcleo sin que se haya podido influir sobre él. Futuro y pasado se desvanecen simultáneamente. También llegan a la vez. *Todo* es siempre nada, si «todo no es *nada*». Todo es siempre algo si la vida en general es «algo». Cada futuro tiene su pasado, cada pasado su futuro. Un futuro óptimo produce un pasado óptimo. La consciencia de un pasado óptimo nos regala un futuro óptimo. Nadie es inocente de lo que le viene. A cada uno le espera, «lo que se merece». Cada uno está preparado para lo que le corresponde, para lo que fue. Su tiempo es su unidad, siendo muy preciso, es *él*. El «destino» es solamente una excusa perezosa.

Así pues, la identidad del yo y la mismidad personal no dependen de una parte concreta, no de mí mismo ni tampoco del destino, sino que dependen de una determinada constitución de toda la estructura. Simplemente es la estructura «sana», en el sentido de contraponerla como tramo abierto de situaciones a la provocación de múltiples hechos pasados de origen incierto, contraponerla como revocación a lejanía abierta y a un futuro

inexplicado siempre con disponibilidad flexible y capacidad. Sólo en esta apertura hacia fuera y hacia dentro, la persona se mantiene ágil, sólo en esta transparencia es «absolutamente ella misma».

La *apertura* es irrenunciable. Las situaciones últimas no deben prosperar. Por ello la inmortalidad es un existencial exigido por la estructura situacional, ya sea interpretada como siempre, religiosa, metafísica, histórica o alegóricamente. Incluso la finitud desnuda necesita como tal un *ethos* (por ejemplo, el de la especificidad) para conseguir la permeabilidad que forma parte de la esencia de la persona.

b. Permeabilidad y mediatización

La apertura de las situaciones lejanas se corresponde con la apertura de las situaciones internas. Ambas juntas conforman un carácter total de la situación global, permiten que se pueda abrir como estructura, dan algo así como luz. La experiencia de la luz pertenece a la vivencia en general. La apertura sólo es un modo de iluminación.

La *apertura* hacia el lado del acercamiento va de la mano con el *perfilar* situaciones cercanas. Por ello la apertura es tanto un existencial básico como una concreción. En cuanto condición básica, la apertura es más importante que la «resolución»[xx] y de más alcance que la «especificidad». La apertura tiene siempre un doble significado: *permeabilidad* y *mediatización*. Una situación es permeable a situaciones lejanas, las situaciones lejanas sólo se transmiten por situaciones cercanas.

Un ser dado exclusivamente desde situaciones lejanas significa el mismo desmoronamiento estructural como un ser dado exclusivamente desde situaciones cercanas. En la palidez de simples situaciones lejanas, la existencia se abre bostezando en su vacío. Con ello, la lejanía pierde la profundidad y la extensión, se convierte en un puro bastidor, imposible de referir, que ya no incumbe. El aburrimiento es la posición opuesta al miedo. Puede ser tan insoportable y despertar la furia igual que el miedo, el

pánico y el terror.

Por eso, una situación que está realmente en medio del acercamiento, se presenta como efecto de dos fuerzas. *Contracción* y *disolución*. Cada situación es el producto de dos fuerzas: fuerza de contracción y de alargamiento. Sólo hay acercamiento donde la lejanía se contrae (mediatiza) en cercanía. La lejanía se tiene que contraer hacia la cercanía. Las situaciones intermedias se tienen que aislar a través de una fuerza de *concreción*. Restringir la lejanía a los escalones de la cercanía, éste es el sentido de la situación interna. La fuerza de la contracción es en última instancia el *miedo*. El miedo crea realidad. El miedo es una fuerza totalizadora mediante la cual un hecho individual aparece como *el* hecho. El miedo es exageración, y de aquí es interés, tensión, seriedad. Las situaciones sólo son situaciones en serio.

A la vez, este proceso no se puede llevar a su extremo. La concentración en una situación tiene que dejar libre la mirada hacia el exterior, hacia lo demás, hacia complicaciones, consecuencias y continuaciones. Por lo tanto, es menester una *fuerza de disolución,* una permeabilidad de la situación en vista de las situaciones lejanas. Incluso en las situaciones más duras, se le tienen que dar horizontes a la existencia, algo superior, más general, que le posibilite una movilidad teniendo en cuenta lo dado. Necesita la *luz,* la *serenidad,* la *apertura*. La simple apertura es vacío y aburrimiento, la simple reserva es densidad y miedo. En el efecto recíproco de estas fuerzas es donde el acercamiento obtiene su tensión y el ímpetu obtiene su fuerza. Toda situación tiene que ser seria, pero también necesita el carácter de juego. Si no es así, no es el espacio para la existencia. Espacio es siempre espacio de juego. Con confianza, esperanza, fe y perspectiva, la existencia se defiende contra el acercamiento y con ello al mismo tiempo da el trasfondo desde el cual éste es posible en última instancia.

En el ir y venir del juego de la *mediatización,* en la contraposición entre *permeabilidad* y *contracción* se forman las distintas variantes de la estructura situacional. Existe la *pequeña existencia* en

la que todo se concentra en lo concreto. Menos ímpetu, apenas esperanza y optimismo. «Susto», no miedo auténtico. Hay la *existencia exagerada*. Ímpetu hacia todo, poca concreción, apenas compromiso, ninguna abundancia. «Gallito», pero no un coraje auténtico. Entre ambas está la *gran existencia,* en la que el ímpetu y el miedo mantienen el equilibrio en el arco tensado; pero un equilibrio tal que una oscilación de uno hacia el otro es posible por muchos espacios intermedios: *magnanimitas* (magnanimidad), como dicen los antiguos.

Sólo a partir del oscilar y del saltar se da la elaboración por escalones de la situación estructural, que se dirige con dureza a la concreción y a la situación, con resolución e ímpetu a la apertura y a la lejanía. La *medida de la existencia* se determina a partir de la elasticidad de esta oscilación. *Elasticidad* y *tensión* son los hechos últimos de la existencia humana.

c. Humor e ironía en un sentido profundo

Parece ser que los animales no se pueden reír. Reírse es la expresión de la ironía y del humor, de la diversión, la broma, la alegría y todos los demás contenidos positivos de la existencia. Sonreír expresa apertura, proximidad, simpatía, aprobación y todo aquello que el hombre puede aportar de positivo a la génesis social.

Por encima de todo, empero, *humor* e *ironía* se sitúan como la distancia fundamental que el hombre puede adoptar ante todo. Es su universalismo propio y la forma concreta de la identidad entre absoluto y concreto en su vida. Reír es divino y los dioses del Olimpo se caracterizan especialmente por su «sonrisa homérica», mediante la cual probablemente se distinguieron de los gigantes y los titanes, sus antecesores.

La sonrisa es un descubrimiento griego. La figura egipcia no ríe o apenas ríe, como tampoco ríen las figuras persas y orientales. La sonrisa empieza con los coros y las coristas de la Grecia arcaica. Millones de risas alrededor del templo griego. Desde allí se impone la felicidad como el objetivo supremo de la existencia

humana, cuando antes sólo los valores jerárquicos aparecían como los objetivos supremos. Respecto a la introducción histórica de la sonrisa se debería fijar un consenso de una vez y se tendría que prohibir una antropología que no tiene lugar para la risa.[35]

Las formas supremas del universalismo concreto son humor e ironía, de las cuales ninguna de las dos es superior a la otra, sino que ambas se relacionan por necesidad mutua. El *humor* es la relación juguetona con el mundo, humor que puede tomárselo todo de otra manera y para el cual todo podría ser distinto. La *ironía* lo aborda todo según esta posibilidad de ser distinto, es decir, según el hecho de que la forma concreta no es el cumplimiento del contenido propio ni de la intención más íntima. Todas las cosas y personas no son exactamente ellas mismas; a veces son más ellas, a veces menos, y la ironía pone las personas en evidencia en esta diferencia. El humor no pone en evidencia sino que deja que se relacionen mutuamente jugando el concepto esencial y la concreción. Está bien que ninguno de los dos se corresponda exactamente con el otro, pero aún así, ambos, esencia y concreción, dependen la una de la otra. El humor encuentra que la diferencia entre esencias es positiva y simpática, la ironía la encuentra negativa y simpática (la *sátira,* negativa y antipática). Hasta aquí parece que el humor sea superior, pero presenta el inconveniente de quedarse en un plano demasiado genérico, y no hace el esfuerzo de agotar lo concreto o de poner de relieve la diferencia entre esencias. El humor es la postura que resulta de muchas experiencias irónicas; ironía es el trabajo concreto que supone una disposición humorística hacia la realidad. De esta manera es como se necesitan mutuamente.

Una antropología estructural desarrollada tendría mucho que decir al respecto, sobre todo tiene que resaltar esta doble postura como un objetivo superior de formación, si no el objetivo supremo, dado que sólo en esta actitud se pueden desarrollar el altruismo y la compasión en general. Es importante tener en cuenta que la compasión debe contener humor, no puede tomarse

tremendamente en serio. Por ejemplo, quien muestra tremendamente en serio su miseria y desgracia, compromete inmediatamente a los demás a ofrecerle una ayuda tal, que ya no tiene ningún margen de maniobra ni libertad sino que aparece como forzada y artificial. Prestar ayuda así no sirve para nada, sino que sumerge al receptor en una dependencia irresoluble. El que ayuda debe saber no hacer caso a la necesidad de ayudar, sólo así la ayuda no hiere. Sin embargo, esto conlleva una distancia autoirónica, cuyo humor imperturbable ayuda mucho más a quien necesita ayuda de lo que lo consigue una «campaña de socorro» absolutamente seria.

Al igual que a la hora de prestar ayuda, todos los demás fenómenos sociales sólo son posibles en la forma del humor, es decir, sólo con sonrisa. También la relación del hombre consigo mismo solamente es posible con la sonrisa, puesto que, si no fuera así, se hundiría irremisiblemente debido a sí mismo. De hecho, apenas hay nada más importante para el hombre que el humor, y es muy triste que este objetivo de formación no aparezca de ninguna manera en nuestros programas educativos. Por lo contrario, estos programas son agentes de la seriedad tremebunda.

11. Ver y entender

a. Ser visto

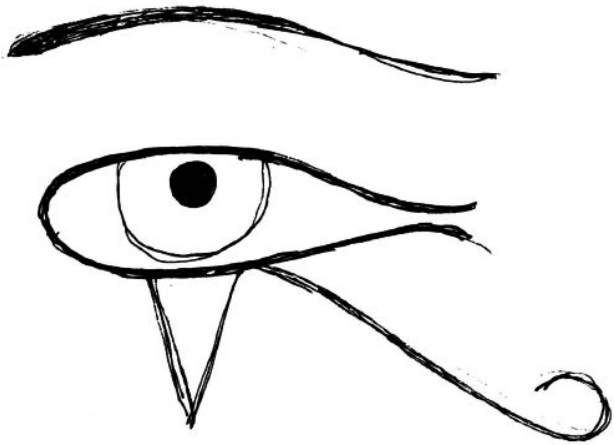
El acercamiento de la situación me afecta hasta lo más interior. Me compromete. La situación me ve desde todos lados. Su observación es un destape y una puesta en evidencia. La desnudez, en la que estoy colocado, es el estar-aquí mismo.

El *ver de la situación* es tan potente que arrastra todas las cosas con él. Todo me ve. Y, en última instancia, también yo mismo. Me veo desde la situación. Siempre y sólo me veo desde la situación. Ella me destapa como lo señalado de tal o cual manera, como el que tiene que ser su descubrimiento.

La situación tiene cien ojos. Siempre hay algo que está viendo. Un hombre, una casa, el linde de un bosque, montañas, el cielo abierto, el mundo.[36] Vivimos «a la vista» del mundo. Este

ver no es un simple contemplar. No solamente sigue nuestro hacer, sino que se anticipa a él y nos fija en él incluso antes de que nos hayamos hecho a nosotros mismos. Ya cuando simplemente nos entendemos como actuación estamos como los «ya vistos». Nuestro devenir y ser no es previsto, por así decirlo. Lo que hacemos es siempre en algún modo lo *pre-visto*. Somos totalmente posteriores, posteriores respecto a la situación. Esto podría ser aplastante si nosotros mismos no fuéramos –en cierto modo– la situación.

Lo abierto, en cuanto a lo que experimentamos como situación, es siempre la desnudez de un reconocimiento y de una previsión, es siempre un *campo visual*. Nos vemos apremiados dentro de él por un ojo. El mundo nos mira. Por ello, nuestro propio campo de vivencias tiene la forma de un ojo que ve (ojo de Udjat). El anillo más próximo nos envuelve, por decirlo de alguna manera, por todos lados, tiene forma circular. Cuanto más alejadas están las cosas, más irregular deviene el círculo, dilatándose hacia los lados. Lo que nos afecta, por decirlo así, desde delante o desde atrás, está más cerca que lo que está en los lados. Dejamos algo «de lado» cuando lo apartamos. Por el contrario, aquello que hemos «dejado atrás» nos afecta más de cerca que aquello que sólo nos afecta «lateralmente». La misma distancia es más corta delante y detrás que en los lados. Por ello no vemos el cielo como una bóveda alta sino como un semicírculo alto, como un plato colgado. El cielo tiene un párpado. La tierra se empuja desde abajo hacia el campo de visión. Todo se ensancha hacia los lados. Así es como se crea el ojo dentro del cual vivimos.



El ojo de Udjat (ojo de la eternidad) de la cosmología del antiguo Egipto.

Es más, la analogía todavía sigue. El extremo izquierdo y el extremo derecho no son simétricos entre sí. A la izquierda se cierra, se redondea, hacia la derecha se aleja un poco, queda un poco abierto. Todos nuestros movimientos oscilan hacia la derecha. En línea. Giro hacia la derecha de la existencia. Tenemos la sensación que hacia la izquierda se sube o se entra, hacia la derecha se baja o se sale. Así se forma la imagen exacta del ojo, cuya asimetría puede ser evidentemente también al revés, según si uno es diestro o zurdo. Sin embargo, la existencia es siempre excéntrica. De su excentricidad resulta la posibilidad de una orientación. En una simetría perfecta hay una decadencia muda.

El allanamiento de nuestro ámbito de vida nos produce vitalmente la ilusión de la esperanza; a saber, estar más cerca del objetivo hacia delante. Estar delante es siempre estar más cerca. Apartarse es dar un rodeo. «Hacia delante» es el llamamiento constante de la esfera de vida humana en su imagen fundamental. Un llamamiento que tiene su origen en el modo de aparecer de la situación misma, y que nos arrastra e impulsa dentro de las circunstancias de un modo totalmente distinto al que nunca podríamos llegar nosotros por impulso propio. La existencia que sólo estuviera pendiente de su propio impulso llegaría rápidamente a sucumbir.

El universo nos observa. Dios nos observa; ésta es la prueba más originaria de la existencia de Dios, prueba en comparación con la cual todas las demás sólo son una trivialidad.[37]

El ser observado es el inicio del ser hombre. Sin el ojo del mundo el hombre estaría ciego.

b. Prestigio

No *somos* sin la mirada en la que vivimos, independientemente de cómo la interpretemos. Situacionalmente, todo dirige su mirada hacia nosotros. Esto vale evidentemente para el prójimo, para todos los fenómenos y las personas sociales. Desde todo esto, siempre tenemos un ser-visto y además somos adictos constantes de esta «vista», o sea, de este prestigio.

Socialmente, nuestro ser es nuestro prestigio, la vida burguesa no es otra cosa que una vida con vistas al prestigio (con vistas a la retrospectiva). Llamamos «burguesa» a una sociedad que entiende el ser del hombre desde el mirar, es decir, desde el prestigio, y sólo desde él. La sociedad burguesa sigue a una posibilidad ontológica de la existencia y, por lo tanto, tiene cierta razón pero, por el otro lado, este momento adquiere un unilateralismo, tal y como se desprende en lo siguiente.

No se debe despreciar el prestigio cuando aparece como el estado fundamental de la autocomprensión humana. Evidentemente, se puede aplicar de la forma más superficial y trivial: «¿Qué le ha parecido?». Pero también se puede elevar a su forma suprema. Como por ejemplo en forma de *gloria* y *honor.* Gloria es el ser visto no por cualquiera sino por *la* sociedad, «ante el mundo y ante Dios». La gloria es una manera de aparecer, del mostrarse en el ojo del universo. Por eso la vivencia de la gloria es tan cercana a la del esplendor y tiende a las imágenes de corona y coronación. Pues el estar bien visto es, por así decirlo, sólo la envoltura exterior que permanece cuando desaparece el contenido interior. «La gloria de los héroes muertos» permanece incluso cuando los héroes hace tiempo que han muerto.

La posibilidad de desprendimiento de fuera y dentro perma-

nece hasta debajo de todo, en las formas más triviales del prestigio social. La imagen del prestigio no es idéntica a la persona sino que es «procurada» por ésta. Las personas perecen, su imagen permanece. También se da el caso inverso. Las personas crecen pero su imagen quizás no crezca. La existencia burguesa es una existencia con vistas a la diferencia y a la correspondencia entre persona e imagen.

Cuanto más se disuelve la sociedad burguesa, menos es el prestigio un motivo existencial. La disolución de los tabúes burgueses, la apertura casi ilimitada de la existencia humana incluso en su «esfera íntima» se remonta, en última instancia, al cambio de la relación entre persona e imagen, es decir, a que la imagen pierde su poder.

Si pierde su poder, solamente lo pierde en la interpretación burguesa; la diferencia fundamental entre *quién* y *qué* sigue siendo válida. Alguien es «lo que» ha sido de él. Alguien es, en suma, «algo». Sin embargo, en este algo hay un alguien, la fijación más íntima, que en el Antiguo Testamento es llamado «nombre»: «Te he llamado por tu nombre».[xxi]

Quién y qué no son idénticos pero aún así deben llegar a una identidad. No es posible retroceder al «quién» puro; un enajenamiento en el puro «qué» no es razonable. En cuanto algo, siempre somos una institución. En cuanto alguien, quizás estemos enfermos; en cuanto algo, somos «un enfermo». Una visita a un enfermo es, desde un punto de vista humano, algo penoso, porque se introduce a la fuerza en la institución «enfermos», «visita a un enfermo», «cama de un enfermo». A lo mejor, el enfermo mismo se ve reducido a su alguien más íntimo; cuanto más le ocurre esto, más inducido está el visitante a hacer una «visita a un enfermo». El moribundo es casi una institución pura. El cuerpo es finalmente la completa institucionalización de la persona.

De todos modos, esto le sucede ya al que vive, y justo cuando hay una mayor individualización y personalización. El escritor Grass es una institución. Los encerrados en Lengede son una ins-

titución. Heidegger es una institución. En un mundo aburguesado no se pregunta «¿quién soy?» sino «¿qué soy?», y nadie enrojece por ello.

Este «qué», institución o rol son formas de la imagen. Sin embargo: el qué, las personas, son también instituciones, si son «el» quién y «las» personas. El quién puro es «sólo» una «idea»; interpretada estructuralmente: el caracter interminable del centro en la escarapela situacional. Independientemente de dónde y cómo se conciba el ser del hombre, se concibe en un rol, como institución, como algo. El descubrimiento del caracter interminable de las implicaciones entre roles (sin duda un descubrimiento muy inconsciente) es el empuje para la disolución de la interpretación burguesa de la sociedad. Donde sólo hay roles, el efecto de Rumpelstilzchen[xxii] es generalizado. El hecho de poner en evidencia a alguien no afecta o se puede ejercer como simple juego. Cierto que todavía se utilizan tabúes, pero para romper. El tabú es al mismo tiempo la cáscara de una determinada imagen, el punto de vista bajo el cual debe incidir la mirada cuando se quiere captar una determinada imagen. (El prestigio de un comerciante se formula en vista de determinados tabúes económicos; la imagen de un político en vista de determinados tabúes políticos; la imagen de una esposa en vista de tabúes matrimoniales, etcétera.) Si se capta la serie interminable de implicaciones entre instituciones y roles, la ruptura del tabú se convierte justo en el principio de descubrimiento de roles más profundos. En este proceso nadie tiene nada «en contra» de los tabúes; nada se necesita tanto como ellos aunque ahora tengan precisamente la función de romperse a sí mismos. Donde lo más externo y más común se despedazan en el proceso general de ser rotos, en el interior se crean nuevos y más sublimes. (¿Qué complicado laberinto de tabúes sirve de patrón al esnob?) La invención de tabúes («ya no se lleva el azul pálido») se practica por lo menos con la misma pasión que la ruptura de tabúes. La sociedad moderna se puede explicar a partir de la salida ontológica de las implicaciones estructurales.

Si hacemos abstracción de las corrientes del tiempo, se verá que, teniendo en cuenta a la *persona,* dominan las mismas relaciones de implicación que en la situación. Ésta está escalonada en múltiples escalones interpretativos, cuya relación mutua es entre algo y alguien. Ninguno de estos escalones se puede concebir de manera absoluta como algo o como alguien. Es algo en vista de su constitución interna, y alguien en vista de una constitución externa. En el tranvía, Böll como escritor era alguien respecto a su papel de *pasajero*. En su casa quizás fuera un hombre y un alguien *respecto* a su escritura. Pero también podría ser que un amigo íntimo fuera capaz de verle ahí en su papel de padre de familia. ¿Qué instituciones íntimas tenía en cuenta cuando se veía a sí mismo? ¿Se veía a sí mismo?

En el camino hacia el interior, la permeabilidad de las capas situacionales se corresponde con la transparencia de la persona en sus capas de roles. Básicamente, las capas de roles no son nada distinto respecto a las capas situacionales, son su continuación hacia el interior y lo más pequeño.

Si nos preguntamos por la relación adecuada entre el algo y el alguien, el análisis anterior ya nos ha dado una respuesta. En ningún lugar nos podemos sujetar como si fuera el último alguien. Detrás de cada alguien se puede encontrar alguien más profundo y con ello se puede ver como algo. Pero así no se ha eliminado al alguien del mundo, convive como la permeabilidad y el intercambio vivo entre los roles, como cambio constante de la autointerpretación y de la autoidentificación en cada rol. El alguien puede ser concebido directamente en cualquier rol si su vivacidad en la translucidez es vivida hasta el centro ilimitado. Quien no es él mismo como poeta, no es poeta. Quien no es él mismo como vendedor, no es vendedor. No solamente exigimos el funcionamiento en los roles sino también la *vivacidad* que se manifiesta como disposición a la transición y al cambio en cualquier instante y bajo las exigencias de la situación. También aquí, *movilidad* y *elasticidad* son categorías fundamentales de la

existencia.

No se puede concebir a la persona de manera substancialista, como constantemente *idéntica* a sí misma. Está frente a sí misma como *persona* y como *rol*. Es necesaria una identificación pero sólo en la distancia más interna. Distancia de sí misma. Ironía. La persona debe ser en sí pregunta y respuesta. Sólo en esta distancia es completamente «responsabilidad». La persona es en tanto se acepta. Se acepta como institución y como rol. La aceptación de la existencia determinada por un rol sucede cuando el rol contiene la permeabilidad y la transparencia de la vida misma, no como resignación sino como *responsion*. La existencia está en diálogo consigo misma, se pone de su mismo lado, se *expone* en general. El juego vivo de intercambio entre pregunta y respuesta produce la *responsabilidad* desde la cual la existencia quiere que se le hable. Aquí, responsabilidad no significa, ni sólo ni en primer lugar, tutela por parte del *ethos*, que se me ha impuesto en un rol determinado (como contribuyente, compatriota o cabeza de familia), sino que significa que se tienen que unir los roles íntimos en la medida de las necesidades de avivar mi situación. La persona responsable asume su rol. No lo hace porque así lo quiere el sistema funcional de una sociedad, sino porque el rol, la institución, el «ser visto», es el «aquí», en el que el hombre es llamado a escena cada vez. Sólo bajo la provocación de una puesta en evidencia institucional, puede el hombre conseguir presente, que lo muestra, también a sí mismo, como individuo despierto. Aquí está nuestro aquí. Mediante eso se da el presentarnos-ante-nosotros con el que nos suponemos a nosotros mismos. Con este valor nos aceptamos dentro de esta exigencia.

Aquí se presenta de nuevo lo siguiente: ¿de dónde proviene el «serpara-algo», que está en la base del modelo existencial de Heidegger? Proviene tanto de la situación como de la sociedad que nos muestra situacional e institucionalmente a nosotros mismos y nos fuerza en un ser-para-algo que, ciertamente, se puede entender como social pero originariamente no es en modo alguno

social, sino que se fundamenta en la ontología de la propia existencia humana. Contraejemplo: un Robinson que está fuera de toda relación social y no tiene a nadie que le mire. Pensándolo consecuentemente, perdería su ser como hombre, sólo vegetaría. A no ser que tuviera la sociedad siempre presente. Y esto lo hace. Y al final aspira a regresar a ella. No es un Robinson auténtico. Sólo estaba forzado dentro de un rol.

La diferencia entre alguien y algo, persona e institución, situación interna y situación externa, presenta en su importancia un círculo propio de fenómenos, tal y como han demostrado los fenómenos del humor, las bromas, la ironía y la sátira. El hombre «con humor» sabe distinguir entre ambos y aún así permanecer en la identidad. El «maestro con humor» *no* se identifica con su rol pero *sí* que se identifica. Lo es y no lo es, hasta lo más íntimo. Al fin y al cabo, el hombre «serio» tiene su «identidad» y no se deja sacudir fuera de ella. Pero justo así no la tiene. No está «abierto» en sí mismo, está aferrado a las últimas legitimidades tanto hacia dentro como hacia fuera. Por ello, en el fondo, no es hombre; no se puede hablar con él. Evidentemente sí que se puede «comunicar» con él, de un modo determinado y dentro de un marco determinado. No va más allá. Luego reacciona «con dureza», ya no habla, sólo reacciona. Por principio, «hablar» va más allá de sí mismo, no sólo «comunica» sino que «se encuentra» con el otro en lo infinito y en lo último. Los hombres que tienen un infinito son, mirándolo todo, idénticos. Los que tienen sentido del humor están más unidos entre sí que los amantes «serios»: a saber, «con todos», mientras que los segundos sólo «consigo». «Apertura», hacia dentro y hacia fuera, es la base de una identidad auténtica; la identidad es universal.

c. Parecer y ver[xxiii]

El mundo me observa. Cualquier cosa me observa; mira fuera de ella; «se parece». *Parecer* es una manera de ser ontológica fundamental del ser de las cosas; son completamente «apariencia». Por los menos cuando el aparecer significa el sentido originario

de parecerse.

Las cosas parecen, nos observan a partir de sí mismas. Una taza se muestra; muestra la apertura del verter, el asa del sostener, la redondez de la conservación, el borde del beber. Si no nos da ganas de beber, es una mala taza.

El parecer es verdaderamente un ver. El ver originario con el cual las cosas, por decirlo así, vienen al mundo. Fundamento mi ver hacia ellas. El ver humano es una respuesta, es acoger la mirada de las cosas mismas. Contra-mirada. Es por eso que son «objetos»[xxiv] en el sentido originario y primitivo que une la lengua cotidiana con la palabra: una oposición verdaderamente real para cualquiera de las maneras del tratar o tener que ver con ella. Nuestro ver es algo adicional y posterior, completa las cosas mismas. Por eso la autointerpretación del entender como reflejo, aunque el proceso de percepción nunca muestre la duplicidad entre imagen y su reflejo. Es, pues, un malentendido natural que se fundamenta en el ver y el entender humanos como un hecho de segundo orden.

El parecer de las cosas nos despierta. El parecer de las constelaciones de cosas y el ver desde sí mismas que tienen las situaciones exige nuestra correspondencia en el ver y el entender. Ambos son posteriores e insertan. Ambos aprenden.

De la misma manera en que aprendemos el ver de las cosas, también aprendemos que el ser del hombre sólo es un exponerse a sí mismo, porque entra a un ser puesto. Aprendemos del mundo del ser del hombre. Todas las cosas nos enseñan lo que cada una es. El bosque nos enseña a callar, el cielo a esperar, la piedra a aguardar, el camino a andar, el agua a vivir. Como el agua nos enseña la vida, las religiones bautizan con agua y con ello indican el renacer. Más originario que todo antropomorfismo del mundo es el cosmomorfismo del hombre. El hombre no está opuesto a las cosas, sino que va con el mundo y expone lo que las cosas le evocan. El juego del mundo se abre en él, más articulado que fuera de sí, más concentrado que fuera de sí, más liga-

dos que fuera de sí. El hombre es una repetición radicalizada del mundo. Exposición de las posibilidades contenidas en las cosas. Punto de concentración y cesión del mundo, subida de las esencialidades. Autoaclaración de aquello que es. La «autoconsciencia del mundo», una definición casi demasiado plausible.

Ver no sólo significa mirar desde fuera. Ver concibe una cosa primero desde dentro, es la respuesta a un parecer. Por eso la «esencia» era según Platón el «parecer» de la cosa, su εἶδος. Una simple mirada ya comprende las cosas «en su parecer», es decir, desde su interior, vive a partir de las cosas. Por eso mismo, ya en la «percepción» sensual se da una «hermética», un proceder común todavía bastante débil. La completa ascensión del mundo tiene aquí su origen. Si a la existencia se le abre un mundo, es en primer lugar una apertura de las cosas mismas y luego un acompañar del hombre. La visión del mar nos «mueve», la visión del cielo, de las montañas, de los ríos nos «mueve». Esta movilidad es el origen de una vida humana en medio del mundo.

Este ver originario no es ni «sensual» ni «comprensivo». Cuando se separa entre sensibilidad y entendimiento, se ha perdido el fenómeno originario, el hombre ha abandonado el mundo y sólo está «en oposición» a él. De la misma manera en que él y su mundo ya no se entienden y se oponen, se desmorona él mismo en las «capacidades», que, de hecho, ya no son capaces de nada.

d. Inversión del principio transcendental

La estructura radial de la situación constituye el mismo. En el ser referido y visto por la situación está el llamamiento por el cual el hombre viene «al mundo», asume lo que el mundo pre-ve situacionalmente como su existencia. En la mirada y la contramirada con las cosas y circunstancias de su vida, es decir, también siempre desde fuera, el hombre se conoce. Una moral originaria y natural le obliga a tener gran consideración ante el mundo y las cosas. La decadencia de una moral se muestra, en primer lugar, en el desprecio ante las cosas: soldados en retirada, turistas en un refugio. El personalismo comete el gran error de dirigir

demasiado a los hombres hacia las relaciones y los comportamientos personales y les hace ignorar actitudes mucho más elementales que le unen al mundo. Desde aquí aprende su ser hombre.

En efecto, nuestra intención ahora es mostrar el nacimiento del entender no desde el hombre sino desde el mundo. Se trata de una inversión de la filosofía transcendental, que quiere mostrar cómo el hombre obliga al mundo a aparecer por medio de imposiciones *a priori*. Puede que sea así, pero la filosofía transcendental nunca ha mostrado de dónde provienen estas imposiciones *a priori*. Aquí las entendemos como *respuestas* a necesidades vitales concretas del mundo y de la sociedad. «Puesto» por el mundo y la sociedad, el hombre se descubre como lo expuesto (acercamiento, afectación), situación a la que él intenta responder mediante la identificación y la confrontación de un ya-ser (situación que concierne, institución, etcétera) y mediante la vivificación (identificación interpretante). La autoseguridad no la espera de una des-vinculación en un yo puro, sino del hecho de que la respuesta dada cada vez pueda llevarse a una correspondencia constante con el mundo y la sociedad por medio de la consecuencia que emana de ella.

Mientras que el transcendentalismo sólo espera poder llenar el hombre consigo mismo, nosotros vemos al hombre como una forma para la plenitud del mundo que, mediante él, se puede «concebir» y «elevar» de un modo más o menos adecuado.

El «paso más allá del hombre» invierte la dirección de observación. No ve al mundo desde el hombre sino al hombre desde el mundo. Pero eso no lo hace de la manera del «realismo» ingenuo, sino de modo que lo *humanum* ya se encuentre en el mundo y en las cosas como forma básica del ser, y esta forma es elevada, aprendida y respondida por el hombre. De todos modos, siempre queda un profundo resto sin resaltar, que es el contenido propio de lo *humanum*, y así el hombre sólo logra su plena humanidad si permanece abierto a este resto *enigmático* y se encuentra

con la realidad con la *veneración* que se merece. Cuando desaparece la actitud religiosa, desaparece normalmente también esta veneración, y con ella el aprender elemental, previo y externo a lo transcendental, que hace al hombre humanizado, al mismo tiempo abierto y adecuado a la realidad. Lo que queda es una escisión entre sujeto y objeto que, ya sea positivista o transcendental, debilita y falsea tanto el «objeto» como el «sujeto». Una actitud como esta no se puede llamar «científica», aunque ella se entienda precisamente así.

12. Sentido e interpretación

a. Situación como coordinación

La situación es un conjunto de relaciones. Todo lo que pertenece a una situación forma parte de este complejo de relaciones. La situación no es un espacio vacío para llenar a voluntad sino una red de relaciones muy tupidamente tejida que abarca todo lo que me «incumbe».

La red de relaciones es más originaria que las cosas en la estructura de la red. Lo que es un árbol, una casa, una fábrica, un zapato, sólo se sabe a partir de las situaciones que son típicas para estas cosas. Una determinación de sentido de algo es imposible sin situación. Por ello el sentido común define en la vida cotidiana de la siguiente manera: «Un capataz es el hombre que…». Y siguen las situaciones que son típicas para él.

La situación no está detrás o encima de las cosas sino que es éstas mismas, pero en su coordinación. Cada *coordinación* es una situación. La coordinación biblioteca es la situación biblioteca. La coordinación aeropuerto es la situación aeropuerto. Coordinación es otra palabra para estructura; pero suena más concreta y nos puede ayudar en este punto específico.

Heidegger aportó un primer análisis estructural con el análisis de la «totalidad respeccional»[xxv] en el mundo de la «disponibilidad». Situó la ley del «para-que» en la base de la coordinación y consiguió una estructura referencial unívoca con unas direcciones muy marcadas y un punto de orientación último: el para-

que supremo, el propio por-mor-de,[xxvi] es el mismo. Con ello se encontró lo esencial de la constitución de la estructura pero justo lo decisivo quedó reprimido. La relación para-que es sólo un caso límite de la coordinación. Da una dirección unívoca y tiende a un fin último que puede ser tomado en sí mismo y forma una excepción en la composición global. Pero este no es el caso normal de la estructura y posiblemente no tenga ninguna posibilidad.

En la coordinación situacional las relaciones vienen y van; preferentemente se ordenan en círculos. La situación jardín: la pala es para cavar, se cava para plantar, se planta para recolectar, se recolecta para ahorrar, los ahorros permiten comprar, se compran herramientas como palas, que son para cavar. Entonces, ¿por qué el todo? Porque significa vida, porque «hace ilusión»; quizás también solo «porque sí». Pero esto sólo significa vida cuando el por-mor-de circula y una cosa está allí para otra, no todo para una sola cosa.

Si continuamos analizando esta situación, que tiene su rareza en que las relaciones de referencia se dejan ordenar a voluntad según la situación del momento, notaremos que esta variabilidad libre se remonta al hecho de que la totalidad de la coordinación está contenida en cada momento singular de la coordinación. La totalidad del taller mecánico está contenida en cada una de las herramientas. Un martillo de un zapatero es distinto al martillo de un vidriero, el de un herrero distinto al de un carpintero o de un pizarrero. Sólo un ignorante puede creer que la expresión «¡Martillo!» se puede atribuir a una herramienta. «Un martillo», esto no existe, como mucho está en la tienda de juguetes o en la ontología. El hacha delata al carpintero; un hacha totalmente distinta delata al leñador. El sombrero delata a su portador o el objetivo de su visita, y el criado «delata» a su señor, quizás mucho más cuando constituye una ayuda «encubierta». Este delatar es el ser contenido del todo en la parte, parte que forma una coordinación cuando todas las partes contienen el mismo todo.

La escalera es presencia de la casa; por ello quizás sea tan «representativa». El tigre es presencia de la selva, eso le hace tan fuerte.

En este punto el análisis puede dar un paso en falso. Podría parecer como si la totalidad estuviera presente en todo como lo mismo en todas partes (y como algo en sí misma), como una etiqueta que trasluce de algún modo y que se podría ver *juntamente* detrás, encima o al lado de las determinaciones particulares de las cosas. No hay nada más equivocado que esto. No existe «la totalidad». La totalidad no es ni algo en la coordinación ni algo detrás o encima de ella. La totalidad es sólo la correspondiente adecuación y coherencia de las cosas coordinadas entre sí. El martillo encaja con un cierto tipo de clavo, con cierto modo de manejo, con cierto grado de matiz en el trabajo, etcétera. Indica lo concreto y cada vez es una concreción distinta. Sólo que esto es lo que no se puede ver en él. Pero lo concreto se hace tan claro en el martillo que detrás ya es visible otra concreción que señala la primera concreción, y así sucesivamente. El clavo señala hacia un determinado material, a un cierto tipo de resistencia (un tarugo, una tachuela, una clavija, etcétera). El martillo remite a un clavo que a su vez remite a un martillo. De algún modo, en todo se repite todo. Todo está en todo, en la forma de la repetición y la confirmación. El martillo dice lo que dice el clavo, el clavo lo que dice la madera, la madera lo mismo que el revestimiento, etcétera. Las repeticiones no son monótonas sino que se articulan de modo distinto, diferente según las cosas en las que se refleja la coordinación.

«Lo mismo diferente», ésta es la forma básica de la relación que convierte la coordinación en estructura. En esta forma básica podemos incluir las relaciones más variadas, también otras que no son la relación para-que. Es más, las relaciones para-que pueden aparecer de nuevo en una relación con formas de relación totalmente distintas, y justamente así formar una situación. Las estructuras siempre son estructuras de estructuras. Las situaciones son situaciones de situaciones. Absolutamente todo, y en

cualquier relación, puede pertenecer a una coordinación si está en situaciones. También participan en el juego relaciones que no tienen lo más mínimo que ver con la «remisión» y el «para-que»: cordialidad, canturrear, melancolía.

b. Sentido

La identidad entre todo y parte, en la que la parte sólo es algo exento del todo, se llama *sentido*. Una pizarra tiene sentido porque sirve para demostrar, y las demostraciones son usuales en la escuela. La pizarra dice escuela. Una pizarra en un desierto de sal «no tiene sentido», puesto que no dice lo mismo que el desierto. (A no ser que, por una travesura perdonable, se estableciera una relación entre el desierto y la escuela.)

No toda coordinación tiene sentido. Las constelaciones artificiales pueden fracasar o llevar a una identidad con tan pocas tensiones que sólo con grandes esfuerzos se puede hablar de sentido, y si es así, en un sentido muy débil. Aquí excluimos esta posibilidad. El sentido es la aparición de una totalidad orgánica en cada parte de esta totalidad, y la aparición de todo en todo, evidentemente con una claridad y articulación muy distintas.

El sentido no siempre se comporta igual respecto a la coordinación. El sentido puede, en cierto modo, centellear en medio de la coordinación. Todo se dirige hacia el detalle más elevado, a partir del cual las demás cosas consiguen su coordinación. El sentido es aquí la punta del sentido. Así como para el corredor de maratones, que es totalmente consciente de que sólo podrá alcanzar la victoria una vez en su vida, se conserva para el momento adecuado. Por ello sacrifica unos años de su vida. Todo, incluso su profesión, su libertad, sus relaciones personales, todo culmina en los quinientos metros del *sprint* final que decidirá la carrera. Cuando haya pasado, habrá pasado; todo lo que pase después es «después». Esto lo sabe y lo tiene en cuenta.

Sin embargo, el sentido se puede extender por todo un ámbito. El investigador de Dante se interesa por todo su ámbito. Todo lo que forma parte de él le interesa en la misma medida.

El sentido también puede aparecer en una presencia tan amplia de modo que sea idéntico a la propia vida. Un hombre sabe que sólo progresará en su profesión si fomenta su vida personal y familiar; y sólo fomenta esta vida si progresa en el trabajo. Estira todos los cabos a la vez y los totaliza en un equilibrio afortunado hasta su fin feliz (jefe de sección con casa en propiedad y un automóvil Opel). Pero también puede ser que alguien viva el sentido tan radicalmente que éste sea posible en cada cosa y de manera distinta cada vez. El sentido se aposenta sobre todo como el blanco peso de la nieve. Así, cada cosa es una punta de sentido, pues puede permanecer en todo. Una forma de existencia tal podría ser la del vagabundo, pero aún así se merece un respeto y tiene categoría, y puede competir con las demás, con todas las demás («En la cárcel no hay celdas libres»).

A lo mejor el sentido también se puede realizar en la forma del pormor-de que está fijado en el ser de uno mismo (un caso ideal para Heidegger). Pero esto sólo sería un caso, y no precisamente el más significativo.

El sentido afirma: todo es el para-que, también lo que no es importante. La diferencia entre las formas de vida esbozadas está en que se desplaza la proporción de importante y no importante. La forma básica se mantiene la misma. Cuando no se toma en serio lo que no es importante, la estructura de sentido se derrumba en su totalidad (aunque este derrumbamiento posiblemente no se perciba). El sentido no es evidente. El sentido quiere ser concebido, cuidado y mantenido. Sólo el sentido mantenido es sentido. Tomado así es una carga; da peso, crea substancia. Lo no importante se convierte en importante, cuando en la coordinación se lo deja en su lugar y cuando en su lugar se expresa el todo (una dama aprecia sus accesorios personales, aprecia su bolso aunque nadie lo note).

c. Interpretación y sobreformación

Puesto que el sentido está dado para sí mismo, sólo se da en la totalidad de la coordinación. La *coordinación* es la vía de circula-

ción del acento del sentido, acento que es distinto en cada punto, que obliga a pasar a algo más amplio y que es lanzado de excentricidad a excentricidad. Cada momento dentro de una estructura es un «excentro» de la estructura como un todo. En el *logro* el sentido se convierte en total, es decir, se alcanza como *totum,* si bien sólo de modo que se consigue como el principio de su vivacidad en la vivificación de la totalidad.

El *continuum* situacional resulta de la vía de circulación de sentido. Vamos a tientas a lo largo de los hilos del sentido de la vida y los sentimos siempre que reencontramos el todo en lo individual y lo anterior en cada cosa. La cosecha necesita de una determinada «merienda»; en ella se refleja el trabajo de la cosecha (se repite); alguien come «como un trillador».

Ver lo individual como el todo es interpretar. *Interpretación* es un proceso de repetición que nunca dice lo mismo pero aún así se mantiene en lo mismo, interpretación es reflejar un contexto de sentido por la ejecución de las indicaciones particulares, que conducen de un «excentro» a otro y en ello al mismo tiempo ya anuncian el siguiente y el otro como momentos de equiparación necesarios. La interpretación siempre dice lo mismo, pero lo dice por los caminos más diversos. Son posibles innumerables caminos, pero no son arbitrarios. Se puede ver que no se puede pasar por todas partes. Pero no se puede ver antes por dónde se pasará.

Interpretación es poner a prueba el mismo contenido en constelaciones de sentido variables. No se pueden deducir del contenido pero sí que están en una unidad necesaria con el contenido. El inicio es casi arbitrario, cuanto más desarrollada sea la composición del significado, más necesarios son los rasgos particulares con tal de concebir verdaderamente el sentido idéntico. Una interpretación es una partida de ajedrez; y al final, cuando es lograda, han ganado ambos: el sentido y el hombre.

La interpretación siempre se da en pluralidad. Cuando sólo es posible *una* interpretación, no es ninguna interpretación sino el contenido mismo. El contenido que habla por sí mismo no nece-

sita de la interpretación. Un contenido que habla por sí mismo es lo que los antiguos llamaban *pro-phasis* (hablar hacia fuera) y *pro-phetes* al que hablaba de este modo, un hablar hacia fuera puro. Esto no tiene nada que ver con futuro y predicción.

Sin embargo, raras veces el hombre es «profeta». Normalmente las interpretaciones son posibles en pluralidad y así tienen sentido y son correctas; pero no todas tienen el mismo valor. Se diferencian según claridad, elegancia y profundidad. Ninguna de estas características se puede obtener a la fuerza. Se dan como encuentros afortunados pero que también son afirmaciones precisas y vías legítimas.

Las interpretaciones ponen parcialidades sobre parcialidades y sólo así llegan al centro del sentido. Cuanto más medido sea el salto de parcialidad en parcialidad, cuanto más arriesgada sea la excentricidad, más claro será el resultado de la interpretación. El salto de excentricidad a excentricidad es un proceso de interpretación en el que cada escalón alcanza y justifica el anterior. Interpretación es siempre interpretación retrospectiva, captura, envuelve e implica. Así, la interpretación es toda la imagen de la implicación situacional, y la implicación situacional es la consumación exacta del proceso de interpretación. (Se entiende que aquí hablamos de un interpretar que sucede con la vida, con acciones, decisiones y ser personal. El interpretar filosófico y hermenéutico se da a partir de aquél.)

Las situaciones en que se encuentra el hombre dependen de cómo las interpreta. Dos hombres se encuentran en la misma situación, pero viven situaciones muy distintas. Estas diferencias pueden ser enormes. Incluso los cambios *mínimos* en el acento constituyen un «sentido global» *toto coelo* distinto.

Esta transformación de la situación con respecto al sentido se da por *sobreformación*. Sobreformación es uno de los fenómenos más importantes de la vida. A menudo aparece algo eminentemente nuevo mediante una sobreformación mínima de lo viejo. Todo lo nuevo es sobreformación de lo viejo. La sobreformación

no tiene por qué cubrirlo todo; a veces es suficiente un solo punto. El fenómeno *chiste* aparece cuando una situación cambia de dirección «de golpe» por un cambio de significado minúsculo y produce otro sentido global. El oyente responde a este cambio de sentido con la descarga de risa. El chiste es el cambio de sentido con una sola palabra: «Un policía detiene a un transeúnte y le dice: "A ver, usted, déme su nombre". Y el transeúnte responde: "¡Sí hombre! Si se lo doy, entonces ¿cómo me llamo?".[xxvii] El punto decisivo lo cambia todo, es «trastornador».

Los acontecimientos decisivos son a menudo sólo *minimalidades* mediante las cuales la estructura global cambia en su totalidad. En este sentido, el maestro budista realiza la transformación («iluminación») de su discípulo. Da una respuesta repentina, desconcertante, que destruye todas las expectativas y (si sucede en la situación adecuada, «en el instante adecuado») toda la estructura de la personalidad se pone patas arriba. El monje pregunta «aprovechando la ocasión» cuál es la verdad última y suprema. El maestro responde: «tres libras de cáñamo». El monje queda perplejo y experimenta el *satori*.[38]

En Occidente se sabe poco de este cambio de una estructura en sí misma, en su constitución verdadera. Pero aquí tenemos un gran ejemplo: Saulo/Pablo. De repente, en un lugar irrelevante, Saulo es como alcanzado por un rayo, cae del caballo y se levanta como Pablo, como él mismo en una *transformación total*. La nueva estructura ha irrumpido a través de un momento mínimo, que no se quiere adecuar a la vieja estructura. En Occidente se prefiere entender esta transformación como un milagro, como una intervención desde fuera y desde arriba, por lo contrario, en Oriente se entiende como un devenir inmanente, en el alma irrumpe de repente su propia verdad: el *satori*.

Las situaciones son interpretaciones de los hechos. Pero los hechos ya son en sí mismos interpretaciones. Así se crea un proceso de interpretación multidimensional, y en ningún lugar una realidad inalterable. Todo es vida.[39]

Las *situaciones* se relacionan mútuamente *de forma interpretativa,* y justo de modo que una es el tema y la otra la interpretación. Así es como la situación cercana interpreta a la lejana. Los preparativos para unas oposiciones, que son mi situación cercana, interpretan mi proyecto de ser jurista. El deseo profesional en cuanto situación lejana es «interpretado» por una serie de situaciones cercanas. Pero también es válido lo inverso: las situaciones lejanas interpretan a las cercanas, de manera que el hecho de que ahora esté en la cama resfriado sea una suerte o una desgracia resultará sólo de la interpretación que este hecho adquiera por medio de las situaciones lejanas (quizás sea malo para mi salud, pero bueno teniendo en cuenta la fecha de las oposiciones). Cada vez es una forma distinta de interpretar la que lleva de la situación lejana a la cercana y de la situación cercana a la lejana, pero ambas formas son siempre círculos situacionales ligados entre sí por una relación interpretativa.

El *totum* de los círculos situacionales representa un camino interpretativo escalonado, en el cual el tema «mi vida» se interpreta con una generalización mayor o menor, con una concreción menor o mayor, con lo cual las interpretaciones concretas normalmente no se entienden ni se viven como interpretación del tema general pero sí como interpretaciones de temas intermedios que sólo bajo nuevas perspectivas y horizontes ensanchados aparecen como interpretación del tema más amplio. Esta *mediatización* y *transmisión* del tema vital es constitutiva para la vivencia de sentido. El sentido se corta cuando se rompe la escalera interpretativa. La escalera debe estar «abierta» y ser transitable hacia ambas direcciones y ningún escalón puede entenderse como el último tema. Cuanto más rígido se vuelve el sentido, más en peligro está la vivencia de sentido.

Es fácil de ver (y de decir) que la vida es interpretar, sin embargo, es más difícil reconocer que el interpretar se da «adecuado a la vida», a saber, por situaciones, es decir, no (por ejemplo) por mi «opinión» *sobre* una situación. La situación *más amplia,* en la

que veo la más estrecha, es más efectiva (y más «interpretadora») que mi opinión. Lo que la «situación» es sólo se capta cuando se concibe su contexto como «interpretar».

d. Sobreformación y personalidad

La mayor parte del individuo está dada por la naturaleza, la herencia y el azar. Sólo una pequeña parte de sus disposiciones y capacidades, sus opiniones y sus comportamientos, refleja la especificidad personal de su portador. Aún así, no se trata de una «mezcla» de elementos dados previamente y dados por uno mismo, sino de la relación de *sobreformación*, relación mediante la cual, en cada uno de los ámbitos, un estado fundamental previo es sobreformado y articulado por la energía de configuración individual. Aquí domina la ley de la minimalidad.[40] Ciertamente lo *personal* es cuantitativamente poco, pero no se hunde en lo natural y lo ya dado sino que se muestra hacia fuera de modo claro y evidente entre ellos.

Si se quiere hacer el intento de indicar las proporciones en su proporcionalidad se podría decir (con cierto humor) que 1/7 parte de toda la masa de un hombre respecto a su constitución y su movimiento es individual; 6/7 partes del hombre son dadas por la naturaleza, herencia y clase social. Esta «séptima parte» «mira hacia fuera» de tal manera a diferencia del resto de la masa y se afirma a sí misma tan «por encima» de los demás datos (justo en cuanto «sobreformación»), que se crea una relación como la que se da entre *cabeza* y *cuerpo, rostro* y *forma,* y esta relación, como es sabido, es de 1:7. El fenotipo físico del hombre es el calco exacto de la proporción formal interior entre carácter y naturaleza. (Según la filosofía de la imagen no existe la diferencia entre contenido y apariencia: todo es imagen.)

El «hecho de mostrarse» de la personalidad constituye el «rostro» del hombre, rostro que ciertamente sólo es una parte pequeña de su masa corporal pero domina la imagen de conjunto. El cuerpo también experimenta una sobreformación que no se muestra tanto, pero aún así se apropia y se une tanto a él que pa-

ra el ojo educado también se convierte en «rostro».

e. Explicación

El sentido nunca se da directamente sino sólo en la formación en cada coordinación. El sentido quiere ser *explicitado*. Es esencial a él que sea llevado al detalle y en su contexto.

No se va de la misma manera al teatro que a una tienda. Hacen falta preparativos, consultar la cartelera, comprar las entradas, leer el texto, vestirse para la ocasión, atravesar la entrada, el *foyer*, el guardarropa, superar escaleras y filas, la espera tensa, los distintos avisos. Y por fin empieza; el sentido es cuando algo «por fin» empieza. El inicio no es todavía el comienzo. La obra misma es preparación y más preparación. Si se mira con atención, empieza realmente al final. Esto es el sentido. Si este final se explicara enseguida, se entregara sin costes a la puerta de la casa, por así decirlo, ya estaría dicho, pero no tendría sentido alguno. El sentido sólo se da a partir del despliegue que crea tal diversidad de significados ocultos, secundarios y previos, que se crea la plenitud de toda una *dimensión*.

La educación es devenir e incremento de sentido. Por eso tiene como condición previa el aprendizaje extenso. Aunque hubiera inyecciones para ello, como las que hay para inyectar insulina a la sangre, no tendría éxito. Educación intravenosa, ésta sería quizás el sueño de los pedagogos, pero fácticamente sería el vaciamiento último de sentido.

Asumir una situación significa trabajar su sentido detalladamente y dentro de un contexto: explicación. Si falta el contexto, falta el alma. Bien mirado, la situación no conoce «objetos» sino sólo «circunstancias».[xxviii] Se vive en las circunstancias y bajo las circunstancias de su situación. Esto viene dado por su concentridad.

Explicatio es la más temprana categoría ontológico-estructural. Fue creada por Nicolás de Cusa en cuanto concepto básico para una comprensión más adecuada del cosmos y significa que la unidad se expone en el mundo y que mediante esta unidad se

expone en la pluralidad infinita de las cosas de tal modo que está presente en cada lugar. Esta presencia total del *totum* se mediatiza en lo particular por la transmisión estructural, por la exactitud de la función del individuo. Según esta función, cada momento está relacionado tan estrecha y precisamente con todos los demás momentos y con el todo, que una modificación en él significa al mismo tiempo una modificación en todas las otras partes de la explicación, así como, a la inversa, una transformación de toda la estructura significa una transformación en cada uno de sus momentos. Por eso el estado del todo se expresa en cada momento particular, y lo hace completamente. Esto es lo que significa *explicatio*: la expresión del todo en lo individual, sin reducciones ni cambios de intensidad.[41]

La *explicatio* va necesariamente ligada a la *implicatio*. Esto significa que el todo en particular está tan «envuelto» como todas las particularidades están «desenvueltas» desde el todo. Por el hecho de que el mundo sea la explicación de algo único, lo particular obtiene lo único en cuanto su implicación exacta. Mediante el juego entre las categorías de explicación e implicación, el Cusano logró una determinación relacional viva entre Dios y el mundo, sin arrojar a ninguno de los dos a una «identidad» truncada ni separarles en una forma cómoda por ser «diferentes». Las cosas particulares adquirían así un sentido finito (*quiditas* finita) y un contenido infinito de la totalidad (*quiditas* absoluta). De manera análoga, la situación en todos sus momentos es «explicación» de su sentido total, de modo que el hombre siempre tenga relación con toda la situación, aunque él se mueva de un modo muy particular en un lugar del todo aparentemente insignificante. Ahora, intentando sin éxito pasar el hilo por el ojo de una aguja demasiado pequeña, estoy ligado mediante el botón de un abrigo a una cacería con diplomáticos a la que no puedo faltar de ningún modo. Mi carrera como secretario de embajada despunta aquí y ahora, en este intento frustrado de enhebrar una aguja. No es que mi vida «dependa» de ello pero en cambio sí que se «explicita» ahora *como* este suceso, al igual que pasado mañana fi-

nalmente se explicitará como «Elfriede».

La explicación se puede dar de distintas maneras, una vez de forma *mediata,* otra de forma *inmediata*. La situación se explicita de forma *mediata* cuando la acción particular sólo está mediatizada por pocos pasos y «a unas cuantas vueltas» del todo; se explicita de forma *inmediata* cuando una acción particular implica inmediatamente en sí misma el todo. Así por ejemplo, el *acto artístico* en el que ahora, en este instante, el proyecto es logrado de manera que incluya y cumpla (implique) todas mis intenciones y otras más. También se explicita inmediatamente el trivial carnaval en aquel grupo de alegres bufones que separado del jolgorio baila su danza nacida del instante. Ahora para el grupo es realmente carnaval, como nunca antes y después. Llamamos «instante» a la situación que se explicita de manera inmediata. En ella el hombre está «completamente allí», y también el todo está «allí», y aparece el objetivo propio de toda vida, que en una situación destacada haya «idemidad».

f. Mediatización e idemidad

Cuando la explicación se da de forma mediata, las particularidades se separan pero todavía siguen en contacto por el carácter específico de la *apertura*. Lo particular es, por decirlo así, transparente, abierto a lo demás, abierto al contexto de sentido en el todo de una situación. Tan pronto como la particularidad se convierte en el por-mor-de último y con ello se cierra o se presenta como «fin en sí mismo», no sólo se da una estrechez de miras de la existencia, que formalmente ya sería lamentable, sino una disolución del sentido. Si el trabajo, el récord, la recompensa, el mismo, se convierten en el «sentido propio», no sólo lo pierden sino que todo lo demás también pierde el sentido vivo. La auténtica presencia de sentido se hace efectiva en cuanto apertura interna en el mismo hacer; por decirlo de algún modo, en cuanto repetición y multiplicación de este hacer en sí mismo. Quien va de excursión para recuperarse no va de excursión. Ni tampoco se recupera. Se camina por caminar. O, mejor dicho: se va de ex-

cursión porque se tienen ganas. No se trabaja para vivir sino que se trabaja para trabajar. O, mejor dicho: porque se tienen ganas de trabajar. Estas «ganas» son la claridad abierta que resplandece hacia dentro de cada uno cuando se concibe y actúa como escalón de la escalera de sentido. Está en esta escalera cuando es liberado abiertamente hacia el todo, es decir, en cuanto presencia de la coordinación global que es mi vida, es más, la vida en general. Bajo el resplandor de esta luz de la mediatización no sólo estoy abierto a cada una de las acciones sino abierto para cambiar la acción, ya que tanto lo uno como lo otro lo contienen todo si situacionalmente está bien mediatizado. La apertura se vive en lo particular como resplandor y vivacidad. Como «tener ganas de». Tengo ganas de trabajar, y así no hago «un» trabajo, sino «el» trabajo. Y con *el* trabajo cojo *la* vida y *el* sentido. Imperceptiblemente. De hecho no se puede graduar.

Las ganas no se entienden aquí como un fenómeno psicológico, como un hecho en el ámbito interno de la vida anímica («lograr placer»), sino como un carácter ontológico de la existencia situacional del hombre en su totalidad. El placer confirma la vivacidad de la vida del sentido, en tanto que el acercamiento de la situación proviene del resplandor de una luz incomparable. El placer es *ser* realmente afectado, entusiasmado por algo y dispuesto a ser, es decir, a trabajar como este algo. *Idem esse* con el trabajo. *Idemidad*. «Tener ganas de» no es un índice incidental para la salud de una estructura sino que es un objetivo de la vida humana. No en cuanto «sentido y finalidad» (un hedonismo espantoso), sino en cuanto síntoma de una ordenación de sentido lograda y así en cuanto criterio para el proceso interpretativo y las consecuencias vitales en el contexto situacional de la existencia. El sentido de la vida es la alegría.

Distinguimos entre identidad e idemidad. La primera significa la unidad de una situación en una pluralidad de hechos que median y son mediados, hechos todos que pertenecen a una situación, a saber, a *esta* situación que es la *mía* y por eso constituye

mi «identidad». La idemidad también está mediatizada pero por una «inmediatez mediatizada», es decir, de manera que los hechos formen un contexto fluido en el cual el «yo» esté tan total y plenamente sacado que justo por eso permanezca total y plenamente en sí mismo: el esquiador que baja la difícil pendiente justo por la vía correcta, al final de todo con el último esfuerzo vuelve a aparecer como el yo participante que puede «mirar retrospectivamente» la pendiente, «mirar hacia atrás», en general mirar «algo» y decir de sí mismo «yo». La idemidad se ha vuelto a convertir en identidad, y ésta ya es un paso hacia la desintegración. Pero en toda identidad siempre se mantiene una idemidad última e íntima que significa vida. Perder *esta* vida significaría desesperación o muerte. (Compárese con los análisis sobre la constitución de la egoidad, p. 169ss)

13. Lograr y fracasar

a. El devenir puro

La vida de una estructura es *autoconstitución*. Ésta se encuentra siempre entre *lograr* y *fracasar*. La medida de esta diferencia no consiste en una norma (o esencial) preestablecida que debe ser alcanzada y cumplida por una estructura «que la realiza», sino en la *medida propia* que se impone la estructura a sí misma al experimentar su ejecución genética. La medida propia se transforma, y lo hace según las experiencias que tiene la estructura con sus propias posibilidades y con los hechos exteriores, y lleva al logro cuando ambos convergen y al fracaso cuando divergen.

Esta exposición de la automedida de la estructura y de su génesis es sinceramente mala. La estructura ni tiene realizaciones y posibilidades previas ni la realidad ofrece hechos previos. Justamente, la particularidad de la «génesis estructural» consiste en que transcurre *concreativamente* y se acerca de tal modo –en las condiciones de un *encuentro* feliz– a su entorno, este que libera estas posibilidades imprevistas y no anticipables, que por su parte vuelven a llamar en el hombre disposiciones y posibilidades insospechadas, de modo que el hombre *incremente* ontológicamen-

te, y se recupere de nuevo y con más fuerza a partir de la situación. La situación *alumbra* al hombre nuevamente y más fuerte, del mismo modo que *produce* la realidad nueva y superiormente. Al hombre le aumentan las fuerzas al igual que a la realidad (en situaciones logradas) se le sacan posibilidades superiores. Este proceso (la «génesis») no es ni esfuerzo del hombre ni de la realidad, sino que es un suceso de la «situación», en cuanto estructura global, que contiene en sí a los dos *no separados*. Mientras se mantengan unidos, la génesis será lograda y sucede aquel «devenir puro», que justo lo llamamos así porque no es ni el devenir del hombre ni el devenir de la naturaleza o de la realidad, sino que es *procedencia,* a partir del cual hombre y realidad proceden conjuntamente, no separados y concreativamente. El «devenir puro» es el sentido y el contenido de la «hermética filosófica».

Sólo quien haya captado y entendido este *devenir puro,* capta y entiende la antropología estructural. Todo está en este devenir puro. Es más originario que el hombre y la realidad, o, mejor dicho: es el origen de hombre y realidad. El fenómeno propio del «devenir puro» sólo se puede ver y vivir cuando se cree que la realidad es más que simple «realidad», cuando también a ella, y no sólo al hombre, se le reconocen fuerzas y posibilidades de «autotranscendencia». Es este motivo de la autotranscendencia el que se expresa en la palabra *Wirklichkeit,* por lo menos desde su creador, el Maestro Eckhart, que sostenía que cada criatura era una fuente inagotable y «efectiva»[xxix] que, como afirma el Cusano (en el sentido de *explicatio* e *implicatio*), contiene en sí ya al mismo Dios creador: «Dios en todos y cada uno» (*Deus in omnibus*).

De todos modos, habría un malentendido si se quisiera entender la cosa como si se supusieran «fuerzas» misteriosas, que pudieran ser liberadas y «llamadas» por la «magia». Ésta sería la «falsa hermética», que decididamente rehusamos. Se trata de cosas completamente naturales. Sólo que la naturaleza debe entenderse de un modo más vivo y creador que lo usual. Así, en todos los

ámbitos de la naturaleza, y con eso evidentemente también en el hombre, no sólo hay el conocido *circulus vitiosus* (círculo del mal) sino también el (todavía no conocido) *circulus probatus* (círculo del bien). Ninguno de los dos es un círculo sino una espiral, como por ejemplo: un trato descuidado y malhumorado con la realidad hace que ésta reaccione negativamente; así el trato se vuelve todavía más resignado e inadecuado, con lo cual los efectos en la realidad todavía empeoran más, cosa que a su vez tiene un efecto de disminución sobre el trato, hasta que fracasa todo el proceso. En correspondencia, el *circulus probatus* funciona a la inversa: una forma de acceso a la realidad ufana y llena de expectativas deja que en ella aparezcan posibilidades positivas, que tienen un efecto estimulante sobre esta forma de acceso y así sucesivamente hasta que todo el mundo conoce este proceso. Pero lo decisivo es ahora reconocer que el *circulus probatus* no sólo tiene un efecto confirmatorio y reforzador sino que deja aparecer posibilidades (que sólo las puede descubrir un mirar sobresaliente y que sea fecundo) que transforman todo el proyecto y lo colocan en una dimensión más elevada. A partir de este incremento dimensional se abren perspectivas superiores, en las que la realidad aparece en los escalones superiores de sus posibilidades de realización. El proyecto sigue y así desencadena posibilidades de realización todavía más elevadas. Hasta ahora, un «camino» así sólo ha sido visto en el *tao* (camino). Ya no tiene la forma de un círculo o de un espiral sino la de una línea escarpada y tensa. La llamamos el *arco genético* (véase *Strukturontologie* [Ontología estructural], op. cit. supra, p. 238ss.). El arco genético experimenta una cierta aproximación a la forma de espiral en su fin, en tanto que allí experimenta algo similar al *enrollamiento*.

Sin embargo, el secreto de este movimiento indescriptible está en su inicio. No empieza sin más, sino que debe pasar por una fase de negación absoluta. Debe ser purificado de todas las anticipaciones para que esté libre para asumir la impensabilidad anticipadora de las dimensiones superiores de realización. Aquí no es suficiente una «apertura» ya dada; es necesaria una negación vio-

lenta, que la ontología estructural describe como *irrupción* y *ruptura* (íbidem, p. 223ss.). Sólo en este *punto cero activo* nace la virulencia que produce el «arco genético» creador. Esta forma básica del devenir es la forma propia y auténtica del proceso creador. La llamamos devenir puro. Es la forma básica del ser y por ello la verdad fundamental de la ontología. No ha sido nunca descrita por la filosofía porque su experiencia es escasa. Quien practica la «ciencia», es decir, el que permanece en la actitud teórica, está por ello excluido *eo ipso* de la experiencia de este movimiento. En cuanto experiencia solamente se encuentra en artistas, poetas, pensadores y los primeros fundadores religiosos, históricos y políticos. En ellos también se encuentran las descripciones verdaderamente adecuadas a este movimiento.[42] Lo único que puede aportar la ontología estructural (teniendo en cuenta que no es fácil de captar y que en realidad nunca ha sido expresada) es el *reconocimiento* de este proceso, es decir, el reconocimiento de que este movimiento es el movimiento originario del *ser* mismo, de la *realidad* en cuanto totalidad, y no simplemente la experiencia singular del hombre o sólo del exclusivo grupo de los «genios». Quizás la experiencia originaria sólo se hace patente en este grupo, pero como experiencia es usual en cualquier criatura, por ejemplo bajo la forma del Eros y del amor, donde se engendra en una «concreatividad» real y nace una nueva vida. Todo es «nacido», también las estrellas, también la materia, también la piedra. Por eso en todas partes actúa la concreatividad. Y también se la puede ver, si se concibe cada vez el aspecto global adecuado con las formas temporales y espaciales que le corresponden (compárese con p. 272). Así pues, la ontología estructural es un giro en la experiencia y el pensamiento de la realidad porque ésta se concibe en su totalidad y en cualquier punto como viva, es más, como amante. Evidentemente, aquí no se trata de una idea «romántica», dado que en todas partes, también en la biología, la astronomía y la física, se pueden dar muestras de la realidad de esta forma básica, a saber, de la «autogénesis» o del «devenir puro».

Pero justamente en el hombre parece ser muy difícil. Precisa-

mente allí, donde la génesis concreativa se puede agarrar con las manos, hay la más obstinada sujeción a la ontología de la diferencia que vive de separaciones: sujeto y objeto, naturaleza y espíritu, hombre y mundo, Dios y mundo, ser y deber, ser y nada, teoría y praxis, religión y ciencia, valores y realidad, ser y tiempo, futuro y pasado, conocimiento y realidad, etcétera, etcétera. Evidentemente, no se puede confundir la *no-separación* con la *mezcla*. Las diferencias tienen su sentido bueno y necesario y en el escalón de las diferencias se puede realizar una tarea buena e irrenunciable. Ahora bien: este escalón no se puede considerar como el escalón propio y originario, de modo que las formas unitarias sólo puedan aparecer como borrosas y mezcladas. La tarea (que al menos está allí desde Hölderlin y Schelling) es la concepción de la no-separación (Schelling: «indiferencia»), que es *anterior* a la diferencia entre unidad y diferencia («identidad» y «diferencia»).[43] Por ejemplo, hay una «nada» que se contrapone a un «ser»; pero también hay una «nada» que es la abundancia y el origen de toda realidad. Ya lo hemos mencionado más arriba, cuando hablábamos del retroceso al «punto cero activo», que es más que el simple «cero». Esta «nada activa» es el punto decisivo en el budismo. Por eso es de caudal importancia una apertura del pensamiento occidental hacia Oriente y el lejano Oriente. También se puede descubrir la experiencia originaria en Occidente, pero sólo cuando ya se lleva dentro. (Si bien: cada uno la lleva en sí mismo.)

Todos los demás acaecimientos son desprendimientos del acaecimiento puro, muestran lo mismo, pero a un nivel «inferior», exteriorizado, allanado, tosco, simplificado. No hay duda de que con esto también se consigue algo. Por ejemplo, la predicción de ciertos procesos en el ámbito del conocimiento. Ciertamente se concibe «lo que es» fuera de su marco genético y sin su dinámica ontológica, pero así se ha podido «constatar», está «a disposición» en su constatación, es decir, es «utilizable» en procesos en absoluto concreativos. Así, el hombre se priva evidentemente del ámbito de vida concreativo y se crea un mundo muer-

to, y evidentemente este mundo está mucho más al alcance que un mundo vivo.[44] El mundo muerto se puede disponer y utilizar muy poderosamente, pero uno vivo «aportaría» mucho más, a saber, vida, vida digna de vivir. Esto parece más modesto, pero es mucho más fecundo. Y sobre todo es más pacífico, no solamente respecto a los demás hombres sino también respecto a la naturaleza.

El alcance auténtico del devenir puro sólo aparecerá cuando se den todas las derivaciones que describen y hacen evidente el proceder de los modos de ser derivados mediante nivelaciones y derivaciones a partir de la forma básica de la realidad. Sólo así los hombres «creerán» en el devenir puro, cuando lo vean *in concreto*, igual que aquello que hasta entonces veían como la *forma básica* del ser, que procede sólo por diferenciación y separación a partir del devenir puro. Sólo entonces reconocerán el «camino» que es el camino «de vuelta» a la forma originaria de la vida y a la forma originaria de la experiencia. (De todos modos, siempre han «creído» en el «devenir puro», pues es el contenido que está en la base de todas las religiones y de su simbología.)

La forma originaria de la experiencia también es, de hecho, el objetivo de la experiencia científica, pues sólo ésta llega al «punto cero» auténtico desde el cual puede empezar una experiencia «imparcial». En la ciencia, tal y como procede y está actualmente, no se da «libertad de prejuicios». Ya su idea de «objetividad» (libertad de prejuicios) es un prejuicio masivo. Pero también la concepción «hermenéutica», que sostiene que nunca estamos libres de prejuicios, es un prejuicio. *Existe* una auténtica libertad de prejuicios, pero no en el ámbito de la separación sujeto-objeto, sino sólo en el ámbito de la unidad («indiferencia») originaria, no separada. «Sujeto» y «objeto» proceden del mismo origen (*ab ovo*) y por ello son tan originariamente uno que entre ellos no se puede interponer juicio o prejuicio alguno. De todos modos, esto no conduce al «conocimiento», sino a un «ver» o a una «contemplación», que no solamente es fenomenología, sino también

«fenopraxis».[45] No se trata de la «descripción» o de la «constatación» de «lo que es», sino que se trata de una «elevación» de la realidad, elevación que la puede encontrar como realidad «efectiva»[xxx] y solamente con ello la encuentra de verdad. La «contemplación de la esencia» de la fenomenología estaba pensada en la dirección correcta pero se presentó de manera demasiado sencilla. No se puede llegar al lugar por una simple «reducción» mental, en la que la «esencia» de cada una de las formas constitutivas se muestra en la «autodonación». Esta «reducción» nos tendría que conducir, por ejemplo, al lugar en el que se encontraba Heidegger con su experiencia fundamental de la «especificidad»,[xxxi] cuanto escribió *Ser y tiempo*. Pero uno no se puede llevar allí sin más y en cualquier momento, el camino es más bien difícil. Pues sólo puede entender a «Heidegger» quien haya pasado también por su «camino» (camino vital y de pensamiento). ¿Y quién lo hizo? De todos modos, hay muchos investigadores de la filosofía que se mueven por el cadáver de su pensamiento. Cuanto más muerto lo entiendan, mejor lo pueden conservar y naturalmente más científicamente. Pero sólo puede entender a Heidegger quien continúa su camino. Solamente éste se encuentra en la «punto decisivo», en el «punto cero concreativo», y ésta es la «nada activa» de su pensamiento. Y quien no esté en este punto no está en la «esencia» de su pensamiento. Sólo el que continúe con Heidegger lo «entiende». Todos los demás lo malentienden en el sentido que lo defienden a muerte.[xxxii]

El devenir puro es la forma básica de la realidad y también la manera básica de la vida humana y la experiencia originaria de su experiencia. Esto no excluye que haya también otras formas derivadas de la vida y de la experiencia y que éstas mantengan un buen sentido. Lo único importante es que la ordenación originaria no se invierta.

Si se vive el devenir puro, se vive como «logro», es más, como «logro feliz». Todo lo que sucede participa de este carácter de logro, si no, no podría ni suceder. Sin embargo, puede contener y

reflejar el devenir puro en una forma más o menos intensiva y este grado distinto lo refleja la lengua alemana en nuestro lenguaje cotidiano con tres expresiones: *Es geht*, *es gelingt*, *es glückt*.[xxxiii] Todo lo que sucede tiene por lo menos la forma del *es geht,* en la que el devenir puro por lo menos se delata en el pronombre insignificante «es». De todos modos, en esta forma la *elevación* de la génesis no se experimenta como tal; el acaecimiento, por así decirlo, es un proceso. (En realidad, todo devenir es que un proceso.)

Un caso distinto es el de *es gelingt*. Aquí se experimenta claramente que entra en acción algo similar a un poder anónimo y que conduce a una elevación del devenir que, pasando por puntos peligrosos y aspectos poco claros, conduce hacia un objetivo que no se percibe como evidente sino como algo similar a un regalo.

El *es glückt* todavía lleva más allá. En él el objetivo finalmente logrado está más presente de lo que se esperaba en el punto de partida del devenir, de manera que se llega a un estado superior que tanto el actor como lo actuado tenían en el punto de partida. Ha sucedido el *devenir puro* que es el sentido originario del devenir en general. Sólo porque éste es el sentido originario, todo devenir tiene un carácter evolutivo, y sólo porque tiene este carácter, significa «vida».

Con tal de simplificar podemos llamar *logro* a los tres escalones del devenir puro; así seguimos una tendencia de la lengua. Pero no se puede pasar por alto que en este sentido general siempre se incluye un momento de elevación y de logro feliz: en este sentido todo logro está siempre ante el peligro esencial del *fracaso*. Peligro esencial porque sin la posibilidad del fracaso no habría logro alguno. Sólo cuando el hombre se aventura hacia lo inseguro, empieza el juego de provocación y revocación, y ambos empiezan un movimiento de separación mutua en el sentido de la concreatividad. Si (hablando en términos del modelo de la escarapela situacional) se crea una apertura hacia dentro y hacia fue-

ra, luego, mediante la provocación, puede fluir una mayor disposición desde el abismo de una interioridad inagotable, del mismo modo en que desde lo infinito de un mundo no fijado es posible acercarse a horizontes imprevisibles. Así se eleva y se amplía el todo y a la vez se clarifica y se profundiza. El devenir puro deviene, el «mismo auténtico» respira con calma y distensión.

Pero el devenir también puede *fracasar,* y esto significa que hombre y realidad no se encuentran, o, mejor dicho, que han caído fuera del conjunto originario y por eso se han separado de modo que un único actor subjetivo (por una parte) y algo sobre lo cual actuar, existente y sin referente alguno (por otra parte), deben ser unidos en una relación externa. Sin embargo, esta relación no puede ayudar ni al uno ni al otro y, así, pase lo que pase, permanecen en su desintegración. Este estado no es sólo un estado de desintegración de la situación sino también un estado de desintegración del sujeto mismo, al igual que del objeto, por el otro lado. Aquí nada es lo que puede, quiere y debe ser. Todo permanece por debajo de su valor. Y lo más difícil de entender es que el hombre hasta ahora sólo se haya visto e interpretado en este estado de desintegración de la «objetividad». Esto se delata incluso en la lengua, a saber, cuando en la época moderna se dio el nombre de «sujeto», una palabra que (no como Heidegger enseñó) procede del uso político-jurídico de la lengua y significa «súbdito». Sólo se llamaban sujetos a los hombres de clase inferior, nunca a un soberano o a un noble. Sujeto es, de hecho, un nombre de esclavo, y es muy característico que el hombre se nombre a sí mismo de esta manera.

El fenómeno del logro está necesariamente ligado al fenómeno del fracaso. Todo fracaso resulta de la desintegración del devenir puro. La desintegración lo separa todo y lo vuelve a poner en la extrañeza mutua: yo y el mundo, cosa y cosa, cuerpo y alma, idea y realidad, ser y consciencia, conocimiento y acción, etcétera. Mientras fijemos nuestra vida al nivel de estas diferenciaciones, el «devenir puro» no tendrá lugar. Lo que sucede, en

cambio, es en cualquier caso un fracaso, incluso cuando se entiende de un modo totalmente «neutral» es decir, «pragmático».

Ambas cosas son válidas: mientras nos encontremos en el estado de desintegración ontológico, solamente el fracaso puede ser la consecuencia y, siempre que hay fracaso, el estado de desintegración ontológico está en la base. Fracaso y desintegración ontológica son uno y lo mismo. La desintegración ontológica se manifiesta del modo más claro y unívoco en la separación sujeto-objeto. Siempre que el hombre se entienda como sujeto y las realidades como objetos, ha entrado en juego la desintegración ontológica, en la que ya no hay logro, a no ser que pase inadvertido y como «casualidad afortunada». Dentro y fuera ya no conforman una unidad viva sino que son dos esferas distintas. Una situación global viva se convierte en dos cosas totalmente distintas: el yo y una realidad contrapuesta, los objetos.[xxxiv] Las esferas no tienen nada que ver la una con la otra y sólo se pueden relacionar en casos concretos, o bien de manera que la consciencia se dirija hacia la realidad (conocimiento) o bien de manera que la realidad se dirija hacia la consciencia (acción). Evidentemente, así también están separados conocimiento y acción, y también se deben hacer coincidir en casos concretos. (Ahora bien, ¿mediante qué? ¿Conocimiento o acción?)

Sin duda alguna, la realidad también se desintegra en el «caso concreto», y la vida se pierde en la casualidad de los casos particulares. Dado que a uno le toca una cosa, al otro, la otra, los hombres también se desintegran en «ellos» y los «otros», y también aquí es difícil crear relaciones que no fracasen de antemano a causa de la diferenciación. Si fracasan, cosa que es inevitable tal como están las cosas, luego el mundo se desintegra todavía más en los hechos desnudos, en los que lo común y unificador se reduce cada vez más a un engaño y autoengaño, de modo que al final no queda nada más que las ruinas de simples facticidades, el conjunto de aquello que «es el caso» (Wittgenstein).[xxxv]

Este proceso de desintegración es un proceso de reducción, en

el que no sólo las unidades empequeñecen constantemente sino también sus fuerzas y posibilidades. La interpretación de desintegración empequeñece y reduce al hombre dejándolo en un residuo en cuanto al que ya no merece la pena vivir. Pero lo sorprendente y estremecedor es que la concepción científica predominante del hombre no sólo es víctima de esta tendencia de empequeñecimiento, sino que produce en forma creciente al hombre reducido, hombre para el cual fue concebida. Por el hecho de que las posibilidades humanas de trabajo y ocio, de educación y comunicación, de información y decisión estén determinadas cada vez más por el arsenal de conocimiento y pensamiento de estas ciencias humanas reducidas, la realidad vital del hombre se ve cada vez más reducida. Como estas posibilidades reducidas están unidas en *sistemas,* se llega a un efecto global enorme, y la aplicación de estos modelos en industria, política, tráfico y educación nos hace olvidar el empequeñecimiento del hombre que, de hecho, se da. En comparación con lo que el hombre sentía de sí en la antigüedad y la Edad Media, lo que el hombre vive actualmente es sólo un escombro. De aquí nuestra preocupación por volver a encontrar las dimensiones antiguas, y hacerlas asequibles al hombre de una manera nueva y utilizando las posibilidades científicas y técnicas, pero ya no bajo su dominio.

b. Libertad

Se tiene que reconocer que el estado de desintegración es el «usual», pero no por eso tiene que ser el «normal» o la «norma»: las *diferencias* suponen, ontológicamente, la *identidad* como condición previa, la *desintegración* supone la *unidad*. Evidentemente, se tiene que ver la realidad de la desintegración de la existencia con toda claridad, pero no por eso se la puede entender, interpretar y vivir desde la desintegración.

Usualmente, la existencia se encuentra en algún grado de desintegración y a partir de éste se tiene que reencontrar en el estado de la identidad (o incluso en el de la idemidad). Dado que ésta es la situación «usual» de la existencia, la autocomprensión cien-

tífica y filosófica de la existencia también parte del estado de *desintegración* ontológica y ha interpretado al hombre y las cosas como «algo que es» y los ha supuesto en un *estado* de *autonomía* y de *aislamiento: ante todo* es «para sí» o «en sí» y sólo *luego* se dirige a las cosas, hombres o lo que sea. Así, el hombre entiende elementalmente su «libertad» como un estar libre de todas las relaciones y vínculos (*libertas transcendentalis* o «nihilización» en Sartre),[xxxvi] pues parece que el hombre sólo se puede comportar «libremente», si se refugia totalmente en sí mismo y puede actuar desde su identidad más propia. Visto así, se supone previamente un «vacío» básico para el hombre, o una completa «nihilización» de toda ocupación interna y un desprendimiento total de todos los vínculos e influencias externas.[46]

Ahora bien, este principio (substancialista) podría aprender de la filosofía oriental, según la cual no hay nada tan complicado (ni tan escaso) como conseguir el «vacío» interior y la «nihilización» existencial. Normalmente requiere ejercicios y meditaciones durante años para volver al punto del «vacío» (*sunyata*) y conseguir en la «nada» (*mu*) su «naturaleza budista» auténtica (y ésta es la libertad universal). La antropología estructural da un paso más y afirma que el «vacío» nunca se puede alcanzar completamente, sino que como mucho se da una aproximación, es decir, que el vacío, cuando se concibe como vacío *con respecto* a lo lleno, como nada *con respecto* a la determinación, no es captado. (Dicho de pasada, esto también lo sabe la filosofía budista, por lo menos la budista zen.)

Es por esta razón que la antropología estructural empieza de otro modo y se funda en la perspectiva fenomenológica según la cual el hombre ya está desde siempre inserto en la realidad, que desde siempre ya estaba ligado a la realidad por un movimiento común que es el movimiento de *una única* estructura. «Lo que es» originariamente no es el hombre por una parte o lo real por otra parte, sino la procedencia *común* de una estructura unitaria y adecuada a la vida a la que llamamos «situación» o, en general, *mun-*

do. De todos modos, lo importante de este punto de vista es que este «mundo», en cuanto estructura entitativamente unitaria de toda la realidad, se articula y eslabona de diversas maneras, justamente en «situaciones». Éstas no son, como ahora ya sabemos, realidades distintas sino las *autoconcepciones* del mundo en cada momento (en cuanto totalidad) en los escalones de la *interpretación* que se dan en cada momento. Una de las interpretaciones más internas soy «yo mismo», pero no en cuanto otra *cosa* «frente» al mundo, sino en cuanto una manera en que el *mundo* se interpreta de un determinado modo en este «lugar», en que se relaciona *consigo mismo*. Sin embargo, sólo se puede relacionar consigo mismo (aquí o en cualquier parte) de modo que se presente a sí mismo *como un todo* y se relacione con una única cosa de manera que así se relacione con el todo. Y precisamente esto es lo que hemos llamado «situación»; y nuestra propuesta es la de relacionarnos con la situación: a saber, no relacionarse con una única situación, recortada de la totalidad, sino relacionarse con situaciones particulares de modo que, a la vez, se tenga relación con la totalidad de las demás situaciones que están incluidas en cuanto a situaciones lejanas. Si se logra esto, uno se encuentra en el estado de la «libertad», si el resto de situaciones permanecen ajenas y rígidas, estamos en la «coacción». Dicho de otra manera: sólo si se consigue encontrar una línea interpretativa unitaria, ininterrumpida, que lo abarque todo y que atraviese toda la escarapela situacional hasta los hechos más externos y volviendo a los más internos, sólo así se es «libre».

No se es libre sin más. La libertad es el resultado de un trabajo con el que me inserto tanto en la realidad y la trabajo tanto, que todas las situaciones se abren mutuamente, se confirman interpretativamente las unas a las otras. Por eso no puedo ser libre por mí mismo, sino que tengo que crear con el prójimo una estructura común (o situación) en la que yo y los otros seamos *igualmente* libres. Mi círculo vital «íntimo» o «personal» (mi situación social) sólo puede ser logrado cuando mi situación política (con mi ayuda) sea libre. El individuo no puede ser auténtica y per-

manentemente (abarcándolo todo) libre si la situación estatal, social y legal no es libre. Y ésta a su vez no puede ser libre si la situación de la humanidad no es libre, y si el hombre no vive en una interpretación global liberal (en una filosofía o una religión liberal).

Hasta ahora, la doctrina de la libertad ha ignorado todo esto imperdonablemente. Se creía que el hombre «en sí» (es decir, solo) podía ser libre y que también básicamente era libre solo (por esencia). Sin embargo, la libertad no es una dote de la esencia sino una tarea histórica del hombre.[xxxvii] La historia (lo veremos detalladamente en el quinto capítulo) *es* la realización de la libertad. Pero no solamente la historia sino también la naturaleza es «nuestra situación», con lo cual contiene el mismo deber de libertad que la historia.

No se es libre sin más. La libertad es el resultado de un trabajo, que el individuo debe llevar a cabo tanto en sí mismo como en su realidad vital, y finalmente también en su realidad social, política e histórica. Creemos que cualquier teoría sobre la libertad que ignore o minimice esta tarea es peligrosa. Por desgracia, también tenemos que incluir aquí la antropología personalista, puesto que afirma que la libertad «pertenece» a la esencia del hombre (con lo cual se puede coger en todo momento) y trata los extensos círculos de libertad como secundarios, aproximadamente del modo en que la liberalidad de una sociedad sólo se ve y se exige en la medida en que garantiza la libertad del *individuo*. Lo que el individuo reclama como su libertad es a menudo sólo una forma atrofiada e infrahumana de libertad. Pero no es que la idea acertada de libertad exista en algún lugar y sólo necesite ser cogida y aplicada, sino que debe ponerse de relieve conjuntamente (social, legal e históricamente) y ser vivida (familiar, dialógica e amistosamente).

Se podría creer que todo esto tendría que durar tanto que el individuo podría abandonar su principio de esperanza. Afortunadamente, éste no es el caso. La línea interpretativa, que une a

todas las situaciones entre sí teniendo en cuenta su contenido, puede por ejemplo dejar abiertos campos intermedios, de modo que la lejanía luminosa de las situaciones más lejanas (tal y como se mantienen abiertas en la filosofía o la religión) se transmita de manera bastante directa, pasando por las situaciones intermedias bastante «generales» de las circunstancias políticas y sociales, hasta la circunstancia personal más interna. Así es como se da en la *Consolación por la filosofía* (Boecio en la cárcel) o en la «teología de la liberación». Aún así, quedan algunas tareas; pero su existencia se puede responder afirmativamente, incluso quizás «alegremente»: una interpretación (o situación) como ésta se puede convertir en un impulso especialmente fuerte para trabajar en las situaciones (o interpretaciones).

Es decir, en cada situación se puede pensar una línea interpretativa positiva, también en el «fracaso». Sólo se tiene que encontrar, o sea, crearse de forma vital. Hay que reconocer que esto no es sencillo. La libertad tiene que ser «lograda». Libertad es ante todo un caso de logro o fracaso, ya que el hombre nunca está sólo en esta tarea. Uno se atribuye un alto grado de libertad, pero sólo ha tenido suerte. A otro se le podría ayudar a conseguir la libertad si se le quisiera ayudar un poco en su situación concreta. A menudo las buenas palabras están fuera de lugar. A la concepción usual de la libertad le gusta conformarse con las buenas palabras.

La antropología estructural coloca en el lugar de una «idea de libertad» la exigencia de analizar concretamente la situación, de modo que tanto la libertad propia como la ajena (y en todo el mundo) se conviertan en tareas. Lo que la libertad es no se puede saber por la cabeza, se tiene que concebir, decir y realizar de manera muy concreta en la propia situación y en la situación mundial. Como concepto, libertad se convierte en los criterios situacionales de vivacidad, apertura, derroche de luz, consecuencia y concreatividad.

Expresándolo de un modo más agudo: libertad no es ninguna

cuestión de idea o de decisión, sino un problema del encuentro creativo. Sólo en el encuentro (concreativo) de una línea interpretativa que atraviese todas las situaciones, que solucione de verdad, es más, que «redima», la libertad se presenta como una experiencia del estar abierto.

No se es libre sin más. La libertad sólo es posible creativamente, es decir, concreativamente con la realidad misma y con los demás hombres. Y sólo permanece con nosotros mientras nos mantengamos en una génesis *creadora*. El hombre no creador no es libre y propaga la no-libertad a su alrededor, aunque se tenga por un ciudadano libre y un maestro excelente que ha jurado por el sistema judicial liberal.

La libertad no se puede *contener,* incluso cuando se ha formado en unas circunstancias completamente liberales. Al igual que el *espíritu creador* desaparece de unas circunstancias, de una institución, también la liberalidad desaparece. La libertad no es ningún estado. Es el «espíritu» de una estructura situacional, y cuando se extingue el espíritu también se extingue la libertad. Entonces suenan más fuerte las trompetas de la libertad, más grandes serán las celebraciones de la libertad por parte del Estado, y más falsa devendrá la vida en sí misma. Otra vez es Schelling quien reconoció «la vida falsa» (no la coacción) como el enemigo de la libertad. Pero ¿qué es la vida buena? Pues la vida con vivacidad, derroche de luz, con-creatividad y consecuencia solamente es posible en lo que aquí denominamos «devenir puro», que también es posible en unos escalones menos elevados, es decir, en el modesto ámbito de la vida sencilla.

c. Estrechez de miras

La tarea de empequeñecimiento en el hombre lo coloca dentro de unos límites (en francés: *bornes*), que no son adecuados a su esencia y por ello reducen su humanidad. El primer antropólogo que describió este fenómeno básico de la decadencia humana fue Blaise Pascal.[47] Toda la negatividad que puede provenir del hombre se puede derivar en última instancia de la estrechez

de miras. Si, por lo contrario, el hombre se mantiene abierto a toda la amplitud de la humanidad, puede que siga haciendo siempre algo incorrectamente pero ya nunca más lo hará «mal». La estrechez de miras es el concepto opuesto a la apertura. Ambas constituyen las alternativas básicas de la existencia, y el significado humano de logro o fracaso se ha entendido cuando se ha captado hasta qué punto muestra apertura o estrechez de miras. Por eso, una antropología de la negatividad se tendría que ocupar extensamente de estas dos categorías estructurales y definirlas según su base de posibilidad ontológica. Aquí sólo podemos proporcionar algunas alusiones al respecto.

La estrechez de miras significa que un hombre se ha cerrado tanto dentro de sus límites que ya no los ve como *fronteras* sino como *barreras*. Hay *fronteras* en todos los puntos de la estructura de la existencia, y no son peligrosas en modo alguno sino más bien útiles, puesto que son condición para la autoestructuración. Quien ve una frontera ya está más allá de ella, pues sólo desde fuera se puede ver y trazar una frontera en cuanto tal. Por eso, acomodarse a los propios límites es un acto decisivo de universalidad y apertura del hombre. Por lo contrario, los límites que no se reconozcan y no se acepten actúan como *barreras* que la existencia no puede superar y por las que es mutilada y deformada. Sin embargo, las lesiones no son recogidas por la existencia misma sino que son lanzadas hacia fuera en una «proyección» decidida y fijada en hombres y hechos adecuados. En todas las partes en que la existencia hable de lo negativo (horrible, malo, malvado, feo), se trata de la propia negatividad que es arrojada contra los demás. Una existencia completamente positiva tiene un mundo completamente positivo («Para el puro todo es puro»).

El fenómeno básico de la estrechez de miras se nos presenta bajo dos formas, una forma *hermenéutica* y otra *hermética*. En su forma *hermenéutica* se trata de la limitación de *horizontes,* por lo tanto, de que la existencia tiene muy pocos horizontes y dema-

siado estrechos. Le falta, por ejemplo, el horizonte de lo religioso, cosa que, sin embargo, no puede o no está dispuesta a reconocer. Pero cuando le falta uno de los horizontes de comprensión, no pueden aparecer las circunstancias que son naturales a este horizonte. Además, no es que no aparezcan en absoluto, sino que aparecen en una configuración deformada que adoptan en un horizonte que les es extraño e inadecuado. Por lo tanto, los fenómenos de fe se convierten, por ejemplo, en procesos de sumisión o, en el mejor de los casos, en productos artificiales para embellecer la existencia. La opinión que consigue un hombre, perjudicado por una pérdida tal de horizontes, es necesariamente estrecha de miras, ya que es incapaz de captar el reduccionismo de la interpretación e incapaz de dejar que la propia verdad de la cosa hable.

En este contexto se plantean preguntas importantes que no podemos responder sino sólo formular. ¿La pérdida de horizontes es singular o afecta a más o incluso a todos los horizontes? ¿Se puede ser estrecho de miras en *uno* de los horizontes y en los demás no? ¿Existe la posibilidad de ampliar horizontes o incluso de la fundación posterior de horizontes? ¿Cómo es el proceso de aprendizaje, teniendo en cuenta los horizontes? ¿Existen criterios para la estrechez de miras? ¿Existen también criterios tales que puedan parecer evidentes a la persona estrecha de miras?

El fenómeno *hermético* de la limitación no se refiere a los horizontes sino a las *dimensiones*. Concierne a las pretensiones del ser y del comportamiento en su totalidad. Así, por ejemplo, puede llevar una comprensión artística hasta una determinada dimensión, pero no puede ir más allá. Esto significa que fenómenos de rango superior no pueden ser captados en su dimensión propia. Ciertamente también son captados, pero sólo en la dimensión y en el rango que se ha alcanzado. Aquí, la estrechez de miras consiste en que no se contempla ni se acepta la posibilidad de dimensiones superiores. Si se reconociera la posibilidad de un rango superior, se incluiría también este rango en ella, ya sea bajo la

forma del conocimiento o la de la acción. Así, alguien que sólo conoce la moralidad en ciertas dimensiones simples, no puede ni captar ni «ver» la moralidad de rango superior. Quizás sólo juzgue según bueno o malo, sin tener en cuenta la dialéctica incluida en el «buen» actuar que contiene también un aspecto inevitable de maldad, como lo debe reconocer «el buen hombre de Sezuan».[xxxviii] Y allí se puede ver envuelto en problemas que superen realmente también la dimensión de lo «divino» (véase la escena final de la obra).

Las dimensiones inferiores sólo pueden ser vistas y entendidas desde las dimensiones superiores, no a la inversa. Del mismo modo, la mirada de cada una de las dimensiones sólo está orientada hacia abajo, reconoce la estrechez de las miradas inferiores pero no su propia estrechez. En el caso de la apertura, ella sabe de esta finitud, la experimenta en enfrentamiento con vidas dimensionadas de otra manera, se deja conducir hacia puntos de vista más amplios en el proceso de elevación, y correspondientemente también se transforma en su ser.

La diferencia entre horizontes y dimensiones consiste en que se puede obtener un horizonte ampliado sin tener que cambiar el propio ser («fusión de horizontes»), mientras que sólo se puede conseguir una dimensión superior mediante una transformación en todo el ser (Platón: Περιαγογὴ ὁλης τῆς ψυχῆς). Por eso las dimensiones superiores permanecen más estrictamente cerradas que los horizontes, puesto que sólo pueden ser alcanzadas por una reestructuración laboriosa de la existencia.

Mientras no se viva en las dimensiones superiores no hay necesidad de ellas. Sólo en las dimensiones superiores aparece la necesidad por estas dimensiones superiores. Eso hace que sea tan difícil transmitirlo. Pero donde no se diferencian dimensiones en absoluto, sino que todo es descrito y se actúa en un solo plano de facticidad y objetividad, allí el hablar de niveles, rangos y dimensiones no sólo es incomprensible sino incluso indignante. Puesto que la antropología estructural se ocupa esencialmente de

esta apertura, tiene que desencadenar indignación.

d. Resentimiento

Al *prejuicio* en el ámbito de la comprensión se le corresponde el *resentimiento* en el ámbito del sentimiento. Al igual que el prejuicio, no se está en condiciones de aprender el resentimiento, ni mediante los demás ni mediante la realidad. Significa una «animadversión», una «repugnancia», un «odio» contra determinados hombres u objetos, sin que este sentimiento negativo esté justificado por experiencias. En este sentido, los resentimientos de intensidad profunda y muy profunda se dirigen en contra de grupos de población (negros, turcos, judíos), o en contra de orientaciones políticas (los verdes, los socialistas, los democristianos), o en contra de ciertas zonas del mundo y los poderes políticos identificados con ellas: en contra del «Este», el «Oeste», el «Sur», el «Norte». Pero también los objetos, todas las cosas, pueden ser objeto de resentimiento (*choucroute*, pantalones de piel, barbas, el estiércol y el Coco). Todo puede ser un vomitivo. Pero sólo es así el síntoma de la propia enfermedad. El hombre sano no conoce vomitivos, no los necesita, no los entiende. Sin embargo, la historia de la humanidad ha sido determinada principalmente por el resentimiento. De hecho, todo estaba siempre en orden excepto esta cosa; si se quitara de en medio, el mundo estaría en orden. Hablando globalmente, de esta manera todo se ha quitado de en medio, pero el mundo todavía no está en orden. Esto muestra la estupidez del resentimiento.

Según la interpretación de la antropología estructural, el resentimiento es la autoestrechez (estrechez de miras) de la existencia hacia dentro, al igual que el prejuicio es la autoestrechez de la existencia hacia fuera. El prejuicio recorta determinados horizontes, mantiene ciertas situaciones fuera de su exclusividad de tal manera que éstas ya no se pueden asumir identificatoriamente. El resentimiento recorta por igual la posibilidad de afectación del hombre, de modo que ciertas percepciones son físicamente «imposibles» y excluyen las provocaciones correspondien-

tes. El jefe del campo de Auschwitz no podía ver sufrir a los animales, con los judíos era distinto.

La evidencia aparente del resentimiento es mucho más decisiva que la aparente evidencia del prejuicio. Determina al hombre y lo amputa hasta dejarlo en un residuo miserable. Todo el mundo está sujeto a las posibilidades recortadas de identificación. Sólo muy pocas cosas son «posibles», casi todo es imposible. Si se unen hombres que han sido así reducidos, se produce un gran desastre para la humanidad. Esto no sólo afecta a los fascistas respecto a los judíos, sino a todos. Del mismo modo en que los fascistas se han concebido como una «raza elegida» respecto a todos los demás hombres, un cierto sector de los judíos se concibe como el «pueblo elegido» respecto al resto del mundo. De un modo similar sucede con los británicos, los bóers, los irlandeses, los bávaros, los prusianos, los georgianos, etcétera. De hecho, todos los grupos humanos han sucumbido al peligro del resentimiento, pues al fin y al cabo crea una simplificación enorme de los problemas mundiales. Bien y mal, ovejas y lobos, palomas y halcones, guapos y feos, amigos y enemigos, esto lleva a relaciones claras.

Desde la perspectiva de la antropología estructural, tales divisiones significan primeramente un autorrecorte, de hecho, una lucha contra uno mismo. Las negaciones hacia fuera son sólo negaciones encubiertas hacia dentro. Cada resentimiento es una enfermedad. No existe ninguna otra enfermedad más malvada, fastidiosa, grave e incurable que el resentimiento. Quizás a la humanidad le vaya mejor a partir del momento en que reconozca que la lucha contra esa enfermedad es su tarea más importante. Un escalón previo a eso es la comprensión de la posibilidad de una positividad fundamental, la cual trataremos en otro contexto. La positividad fundamental es el signo de reconocimiento más íntimo de un nuevo hombre.

e. La escala de sentido

En cierto modo, las situaciones, en cuanto unidades interpre-

tativas de la vida encadenadas y estratificadas unas encima de las otras, forman una especie de torre, en la que el hombre puede subir y bajar para realizar sus situaciones en distintos niveles. Y él las realiza siempre simultáneamente, pero unas de manera más débil, otras de modo más fuerte, y en general realiza una de ellas tan fuertemente que las demás disminuyen hasta la incorporeidad de simples bastidores. Ya hemos descrito este carácter fenoménico. Sin embargo, existe todavía otra escala, que podemos llamar «escala de sentido» y que no se refiere a las distintas situaciones de la vida sino a la distinta intensidad de una situación en el sentido vinculado a ella. Una situación se puede vivir muy próxima e intensa o más lejana y descolorida. De todos modos, esto no sólo provoca una diferencia de intensidad, sino que transforma la situación en su constitución estructural. Eso mismo es lo que trataremos de cerca a continuación.

El sentido de una situación no se puede formular directamente. La fórmula del sentido es la vida misma. El sentido se vive en todas las particularidades, pero no como si fuera algo distinto de estas particularidades. *Es* las particularidades, pero sólo en la medida en que éstas se presentan bajo su *coordinación*. Por eso la vida en cuanto realización de sentido es buscar. Buscar e intentar;[xxxix] un experimento de sentido multidimensional. En todas las particularidades se puede encontrar sentido, pero sólo cuando en ellas se vive la función de coordinación en su plano más marcado. No todas las particularidades son buenas para ello. En un caso se podrá agarrar el sentido global de un golpe, en otras particularidades, sólo en indicios muy dispersos como una «noción difusa». Así pues, no sólo cambiamos de situación en situación, de interpretación en interpretación, también subimos y bajamos por una escala de sentido, que nos da la totalidad *más cerca* o *más lejos*. Por eso, la vida no se experimenta como ir y venir, o como seguir y seguir, sino sobre todo como «subir y bajar».[xl] El *subir y bajar* se refiere a la cercanía o a la lejanía del sentido o de la vida. Pero incluso en los peldaños más bajos se concibe «de alguna manera» el

todo y así se vive la ganancia de altura como una *vivificación,* no como *algo distinto*.

El peldaño más bajo es el inferior porque se percibe como muy alejado del sentido. Allí, el sentido parece ser realmente «algo distinto» de lo que ofrece la situación. El sentido está en otro nivel. Pero, con ello, el sentido no sólo está alejado sino acabado. Quizás entonces sólo se busque como simple *fin* (fin de existencia, fin de toda fatiga, etcétera). Afortunado aquél que entonces todavía encuentra. La «escala de Jacob»[xli] muestra en su subir y bajar que en la vida realmente no se trata de «suerte» sino de *densidad de sentido* y de *vivacidad*. Encima de todo están las situaciones que se caracterizan por la *presencia* del sentido: el presente de un significado básico en todos los lugares y en todos los momentos, el «instante». Más abajo están las situaciones que se caracterizan por la *representación* del sentido. Cierto que no está en el lugar único ni en el momento único (no está «presente»), pero la unicidad *remite* a él (lo «representa»). La situación se caracteriza por la mediación, la referencia y las circunstancias. Lo que Heidegger describió en su análisis estructural como «totalidad respeccional»[xlii] es una situación intermedia de representación de sentido; al igual que la «coordinación» que hemos descrito más arriba. Estas descripciones no valen para las situaciones superiores de *idemidad*. Evidentemente, tampoco valen para las situaciones inferiores de la *desintegración del sentido,* donde sólo aparecen las particularidades en la cohesión externa del «fin» y donde el hombre que se ha visto así reducido aún pregunta: «¿Para qué?». Seguro que no se encuentra un caso como el de Job en el peldaño inferior, más bien arriba de todo, donde vale la dura frase: «La privación da». El Señor no siempre da a los suyos durante el sueño sino a veces también en la vigilia de una gran desgracia. Pero entre *sufrimiento* y *dolor* hay una diferencia esencial. El sufrimiento transmite el todo en una situación participativa *de modo que* es perceptivamente *presente*. El *dolor* también transmite el todo en una parcialidad pero de modo que sólo es presente bajo la forma

de la percepción de esta parcialidad; la parcialidad de la situación, su imperfección y sus defectos se hacen presentes *en cuanto tales* y así se aprecia el todo *en su deficiencia*.

La escala de Jacob nos enseña que el sentido es el mismo tanto bien arriba en *presencia* como más abajo en *representación* y totalmente abajo en *deficiencia*. Al igual que los ángeles en el sueño de Jacob, sólo se tiene que ser capaz de subir y bajar la escala. El subir y bajar es el arte de la vida. Por ejemplo: el extranjero ya hace rato que descansa tumbado tomando el sol; poco a poco se cansa del sol, pues ya lleva once días gozando de él; ahora se apoya en el antebrazo y mira a su alrededor malhumorado, para ver si pasa algo. Dado que no ocurre nada, se deja caer aburrido sobre la arena. Meses más tarde, después de que el médico le hubiera dicho lo poco que le queda de vida, le quedó claro que aquel aburrimiento intangible era una forma superior de dicha, y ahora lamenta no haberlo captado antes. (Cosa que, sin embargo, demuestra que todavía no lo ha captado completamente.)

f. Nivel y rango

La escala de Jacob significa que la vida se puede vivir a distintos niveles y rangos. Y nos enseña que no se trata de *qué* vida llevemos sino a qué *nivel* la llevemos. La vida de un pescador puede estar más llena de nivel que la de un primer ministro. No tiene ningún «rango» social o histórico, pero sí un nivel situacional que en caso necesario no puede ser superado. Su nivel consiste en la densidad del sentido global situacional y en la univocidad de su secuencia situacional. Puede ser que la univocidad estuviera presente desde el principio pero sólo aparezca al final, pero también puede ser que la univocidad se encuentre justo al final, así que la situación se concibe de modo que el rasgo global de la vida se manifieste repentinamente ordenado de nuevo y encuentre su redención y respuesta. *El viejo y el mar*. Esto lo llamamos *necesitación*.[48] Ahora todas las estaciones se reconocen en su sentido más profundo y como preparación para una última situación, y así incluidas a la vida en calidad de condiciones necesarias del

sentido unívoco; una interpretación de sentido que salta hacia atrás con lo cual todo se une en una única presencia de sentido. Es así como Agustín, en cierto día y en un instante incomparable, concibió el sentido a partir del cual todos los acaecimientos de su vida, tanto los más elevados como los más graves (los «pecados»), recibían su contexto, su sentido y su *necesidad*. Esta necesidad no se daba desde el principio, sino que saltaba desde el final hasta los orígenes y con ello arrastraba todo devenir en la *presencia* de un solo *instante:* «ictus trepidantis aspectus».

Esta existencia, así replegada en sí misma en un punto inexpandible («instante») es vida al «nivel superior». Pero no experimenta nada *distinto* a la simple vida de creyente del hombre religioso de a pie, que no consigue su necesitación pero espera impávido que otro la consiga para él, alguien que desde el principio conocía y dirigía el «contexto oculto» y que al «final de todos los días» lo destapará (en verdad: lo creará). Aquí el «instante» se traslada hacia el «más allá» y la *necesitación* se entiende como *necesidad* en una dimensión atemporal y suprema de la vida («cielo»). Ciertamente, ocurre lo mismo que en el *instante,* pero de tal manera que todos los momentos, que en el «instante» se unían en uno solo, aparecen separados en una estructura (de temporalidad y eternidad) en la que se dan *mutuamente* lo que la vida no podía dar en la unidad y la idemidad. Es decir, ocurre lo mismo pero a un nivel inferior: el sentido *único* de toda vida se espacia en un devenir rico de sentido en el que «finalmente» todo encaja.

El «instante» es la *presencia* del sentido; la «fe» es la *representación* del sentido. El «instante» no es permanente sino que sólo se puede tener *en la ascensión* desde la «fe», y luego sólo en la «sacudida».

A un nivel todavía más inferior aparece, por ejemplo, el *renacimiento* (reencarnación) en el lugar de la «necesitación», y la unidad y claridad del sentido de la vida no se conseguirá en *esta única* vida, tampoco en la forma eterna de la vida (en el más allá), sino en la posibilidad de ascender pasando por los escalones de un renacimiento repetido varias veces. Las dimensiones de senti-

do de la vida se piensan como distintos *escalones de la encarnación,* cosa que sin duda alguna no es una interpretación buena o mala sino simplemente una interpretación a un nivel en el que cada uno de los momentos de la mediación del sentido está todavía más separado, una «interpretación» distanciada de la vida que probablemente alivia más a los individuos y les ofrece formas alcanzables de necesitación, formas del cumplimiento de deberes más externos en cada escalón (casta); y con el alcance de escalones superiores se interiorizan también los deberes y finalmente se alcanza una necesitación auténtica en la que toda la vida se encuentra en la unidad de una única presencia de sentido. Un proceso tal de mediación por encarnación, escalones y castas, como por ejemplo en el *hinduismo,* no contiene nada más que la creencia en el más allá (judaísmo, cristianismo, islam), sólo separados por espacio y tiempo y mediados por muchas «vidas» y «formas de ser». Con ello también adquieren valor los escalones previos de la vida, las formas naturales, que participan en el proceso de salvación al igual que el hombre. Ésta es la gran ventaja de esta creencia, sobre todo teniendo en cuenta el concepto *cósmico* de humanidad, al cual busca acercarse la antropología estructural.

A un nivel todavía más inferior, la existencia se ayuda, por ejemplo, con el concepto de *«destino»*, en el que parece que haya una renuncia de toda necesitación, puesto que aquí domina siempre la «casualidad». Pero visto desde cerca la «casualidad» sólo vale para el aspecto finito del individuo. En vista del *todo,* la «justicia» (Dike) sucede por el «destino» (Moira) que lo abarca *todo;* el individuo, «sacrificándose», es también incluido en este proceso global y así se salva y obtiene necesitación. Esta solución y salvación (necesitación) ya pueden ser llevadas en la vida *de aquí* del individuo *casual,* en la medida en que éste se abre al destino (*amor fati*) y la idea de sacrificio es aceptada de modo secularizado. *Sacrificio* es la idea de mediación «pagana» que contiene lo mismo que la creencia en el más allá, lo mismo también que la «sacudida de la visión estremecedora».

Incluso en el peldaño más bajo de un *realista* y *fatalista* completamente «desencantado» éste contiene, de forma subliminal o no, la creencia en la realidad y en el hado, o por lo menos el convencimiento del dominio de las leyes naturales, que también son una forma de Dike. Un hombre no puede hundirse tanto que ya no sea hombre, e incluso la comprensión de la existencia más estéril contiene una interpretación global (aunque le esté escondida) que, al igual que las religiones más elevadas, cosmovisiones y filosofías, tiene por objetivo la necesitación, y la alcanza. Sólo que a otro nivel. Sin duda alguna, el hombre que a un nivel inferior obtiene necesitación, se salva, se libera, se cura y se santifica, es «digno de compasión». Pero el «valor» de esta compasión también lo salva. Nadie tiene que preocuparse. De todos modos, quizás esto sólo esté claro en los peldaños superiores de la escala de Jacob.

Algunas palabras más: el peldaño superior parece ser el que dimos en la interpretación de Agustín: necesitación en el instante de la «visión estremecedora» aquí y ahora. Podríamos aportar testigos de la mística, que pensaron y vivieron esta misma idea, que justo en el instante en que es pensada deja de ser una simple idea y se convierte en una realidad vital y en la verdad de la vida. En el fondo, la «mística» es sólo esta «idea». El pensamiento místico no es ningún pensamiento sino una realidad «por ver» (si bien no en los escalones inferiores). (Lo poco que se reconoce y se asume este nivel resulta de un modo trágico del hecho de que normalmente la «mística» se entiende como lo contrario, a saber, como un pensamiento absolutamente despojado de realidad.)

Además de Agustín y de los místicos, también podríamos haber mencionado a Buda y Dogen o a Hui Neng, Lao-tse, Mo-ti, Zaratustra, puesto que en todo el mundo se pensó esta idea suprema que es la realidad misma. Cada hombre encuentra esta idea, independientemente del punto de vista, si continúa subiendo consecuentemente la escala de Jacob de su propia vida. Y luego volverá a bajarla y reconocerá que en los peldaños inferiores

no sucede nada distinto a los superiores, y que la diferencia entre niveles «superiores» e «inferiores» es *insignificante*. Aún así, es muy significativo en el instante de la vida misma que es vivida. Es por eso que para todos es recomendable la escala de Jacob.

Todas las religiones y cosmovisiones se refieren a la idea suprema, aunque también generalicen su dogma a niveles inferiores, cosa que (repetimos) se da con todo el derecho y en verdad. Por eso *cada* religión crea una *«mística»* en la que *ella misma se supera,* sin abandonar su verdad inicial y permanente. En los peldaños inferiores y más «amplios» de la explicación, las religiones y cosmovisiones se diferencian mucho, en sus escalones «místicos» están mayoritariamente de acuerdo, incluso en algunas partes son «literalmente» iguales. El Maestro Eckhart es un testimonio inviolable tanto del cristianismo como del budismo y del hinduismo, y en todas las religiones puede ser considerado y leído como un «Padre de la Iglesia», cosa que de hecho ya se hace. Sólo hay una cosa que no encontramos en todas las religiones: un saber del «descenso», es decir, del hecho de que todos los escalones, también los inferiores, contienen y ofrecen lo mismo, de modo que también se puede vivir «confiadamente» bien «abajo». Quizás esta perspectiva sólo esté en el «sermón de la montaña» en el elogio de lo que está «totalmente abajo».

Todas las religiones se transcienden a sí mismas. ¿Por qué? «El hombre transciende infinitamente al hombre», según Pascal. O mejor dicho: todo se transciende infinitamente a sí mismo.

El hombre se transciende de muchas maneras, y cada vez llena su vida de sentido. No tienen por qué formarse religiones debido a eso. También Sócrates encontró una punta de sentido que dio una unidad y una totalidad a su vida (y a todos aquellos que estaban dispuestos a seguirle). Cada filósofo, suponiendo que merezca este nombre, vive en el sentido de esta «religión» fundada por Sócrates. Algo parecido es válido sobre todo para todos los grandes poetas, artistas y músicos. Todos ellos encontraron y articularon concepciones de sentido que hacían posible una vida

idéntica, una vida que posee el todo en todas las realizaciones y así también a sí mismo. También Goethe creó un «vehículo», un concepto de mundo que conduce a la plenitud a la cual no le hace falta perder en ningún lugar la realidad vital. Se puede vivir «en el sentido» de esta «religión» goethiana incluso cuando no haya ningún *Goetheanum*[xliii] detrás de uno. Toda gran obra es un «vehículo», la cual cosa significa una concepción para muchos que quieren salir del ámbito de la escisión y el desgarramiento y tienden a los rangos del ser en los que se vive la presencia de sentido. La presencia de sentido significa (repetimos) lo siguiente: el todo en cada una de las partes (como afirmaba el Cusano: todo en todo). También eso lo volvemos a repetir para refutar la fácil objeción que se le podría hacer de que aquí se promueve un retorno a formas superadas de intransigencia religiosa: el «sentido» «no tiene nombre», o sea, *cada* concepción puede dar a la existencia perfil y contenido, nivel y rango, también una concepción escéptica, una que crea en el mundo o incluso una de «nihilista», sólo tiene que ser decidida, iluminadora y global, se tiene que enfrentar al mundo y no puede excluir nada.

D. La identificación

14. Salto situacional e identificación

a. Errores sobre la identidad

La antropología europea parte del concepto de substancia. Substancia y existencia personal significan en último término permanencia, perseverancia, identidad. Identidad es identidad propia. Lo «mismo» es la creencia inamovible en que, en cualquier situación cambiante y detrás de todas las acciones pasajeras, en el fondo uno continúa siendo el mismo y se conoce como poseedor seguro de su identidad. Somos los que fuimos y seremos los que somos.

La ontología estructural disuelve esta inmovilidad. Y lo hace enseñando cómo en ámbitos muy diferentes de la vida adoptamos distintas identidades y cómo no siempre logramos crear una unidad a partir de estas identidades diferentes. Permanecemos en

contradicción con nosotros mismos. Ahora nos identificamos con una identidad, luego con otra, sin que nos decidamos por una o bien sin tan siquiera percatarnos de esta indecisión. Así, por ejemplo, el hecho de votar no es solamente la elección de un partido sino también la elección de una identidad. Los que saben exactamente qué votar también sabrán exactamente quiénes son; por el contrario, los que no saben exactamente quiénes son tampoco tienen tan claro qué deben votar. Ahora bien, en el acto de votar uno se da una identidad política que puede coincidir con su identidad profesional pero no con su identidad doméstica, religiosa o estética (no encuentra «bonito» ser llamado «camarada»). Todavía quedan diferencias en la estructura de sus identidades. Normalmente estamos atravesados por muchas de estas diferencias como si fueran heridas y cada vez que llegamos a un cruce en nuestras vidas sentimos esta fisura interior. Muy a menudo es transitable más de un camino, precisamente porque en nosotros se unen, aunque no se fusionen, más de una persona. Vivimos esta pluralidad en tanto separamos temporalmente las distintas identidades una de otra y sólo empezamos nuestra existencia doméstica cuando salimos de la oficina, cuando dejamos nuestro yo-profesional después de fichar. Puede que entre el yo-profesional y el yo-doméstico se cuele por poco tiempo un yo-viario que no tiene por qué ser idéntico ni a uno ni a otro. Hay gente que conduce como un loco, pero no lo es.

Habría mucho que decir sobre esto. En especial porque la antropología usual justamente silencia esta *multipersonalidad*, a pesar de que es la raíz de casi todas nuestras dificultades.

Con todo, las *múltiples identidades* no son solamente fenómenos negativos, causantes de la fisura interior de la vida, sino que también son positivos, en el sentido de que significan la posibilidad, incluso el deber de empezar la vida de nuevo. Uno puede adentrarse en un suceso como se entra en cualquier suceso, es decir, como uno mismo, pero también se puede entrar como si antes todavía no se hubiera existido; se deja atrás al viejo hombre y se

reviste del nuevo hombre. Si aquí es adecuada una metáfora religiosa es porque hasta ahora este *cambio de identidad* sólo se ha experimentado y apreciado en el ámbito religioso. Aquí se encuentran fenómenos como la renovación, la *metanoia* o la conversión.

De manera menos clara, pero sin embargo evidente, ha sido vivido el fenómeno del *renacimiento* de una identidad personal en el ámbito del arte, donde artista y autor tienen que alcanzar su expresión, su estilo, su temática, pero luego, a partir de un punto determinado, avanzan hacia el espacio abierto de nuevas posibilidades que transforman sus formas de ver y de sentir, sus orientaciones vitales y la *estructura global* de su personalidad. La historia del arte está llena de testimonios autobiográficos sobre esta *vivencia de irrupción* que transforma la personalidad, a través de la cual el artista se convierte en artista y a partir de la cual entiende todas sus formas anteriores de existencia como caminos equivocados y provisorios, como alejamiento y perdición de uno mismo. De manera similar, también el filósofo nos procura generosamente testimonios autobiográficos de estas vivencias de irrupción dado que está más cerca de la tradición escrita, con lo cual se ve que siempre se trata del fenómeno de que el descubrimiento del concepto nuevo y decisivo es idéntico al nacimiento de un nuevo yo. Sólo se puede pensar un concepto filosófico si se adopta una determinada estructura del yo, una identidad concreta. Con ello quedan lejos también las bobadas de todas las «historias de la filosofía» según las cuales se puede recorrer con la misma identidad toda la historia del pensamiento y «tomar nota» de los más diversos sistemas. Solamente se consigue tomar nota de las trivialidades de la propia persona. El que quiera asimilar una idea histórica de manera adecuada debe recrear la identidad personal que fue condición para pensar esa idea. En la mayoría de los casos, esto sólo lo conseguimos, si es que lo conseguimos, si logramos quedarnos con sólo uno de los filósofos clásicos, y a partir de esto queda claro que la mayoría de los expertos en filosofía se adhieran a un gran filósofo: son kantianos, hegelianos, aristotélicos, platónicos o algo por el estilo. Solamente pocos

han podido entrar en varias identidades filosóficas y sólo éstos han experimentado la *multiveracidad* de la filosofía, que es al mismo tiempo la experiencia de la *concordancia* más íntima de las distintas filosofías en la forma más elevada y clara en que pueden ser pensadas. Una relación excluyente por parte de las filosofías sólo se da en los peldaños más bajos de su dogmática. En la cima todas son traducibles entre sí. La *multipersonalidad* del ser humano corresponde a la *multiveracidad* de la filosofía.

Ni el pensar ni la persona mantienen su identidad permaneciendo invariables o por generalización, sino sólo repitiendo el acaecimiento original de *encontrarse a uno mismo* en cualquier otro contexto situacional. Verdaderamente idéntico sólo lo es el que *ab ovo* siempre puede volver a encontrarse de nuevo. Quizás Picasso merezca actualmente un valor representativo tan elevado porque vivió este modo de existencia de manera muy clara y expresiva. Siempre puso en juego su pintura, se fue creando de nuevo en distintos «periodos» y experimentó con ello una felicidad que se plasma de forma inmediata en sus obras e incluso en el nuevo y arriesgado comienzo siempre continúa siendo el mismo. No se puede ser realmente uno mismo si no se pone en juego la propia identidad para luego volverla a ganar. En el caso de Picasso es un documento decisivo sobre la nueva adquisición de una identidad en nuevas etapas creativas el hecho de que en cada una de ellas también tuviera una nueva mujer. (De esto no se puede extraer la conclusión de que en cada nuevo nacimiento de uno mismo uno deba volver a casarse, sino más bien que la pareja debería participar en esta transformación, es decir, que ambos deberían encontrar una nueva identidad para sí y explicitarla. Un matrimonio no es un combinado industrial sino una identidad.)

La antropología estructural va más allá. No solamente exige que el hombre construya de nuevo su identidad en distintos periodos con un nuevo principio y de una manera creativa y sin anticipar, sino que exige que el hombre empiece de nuevo con

todo lo que hace. Debe adentrarse de tal manera en sus acciones que en la relación que se deriva de ellas no tenga en cuenta las convicciones ni las experiencias anteriores y se entregue cada vez «completamente» a esta acción. No mantiene ningún resto de existencia personal para él ni para el exterior, sino que *gana* lo que podría ser su personalidad solamente a partir de la actividad en el proceso de formación concreativo con sus contemporáneos y el entorno. Se pierde a sí mismo para encontrarse de nuevo. La antropología estructural ya no sólo exige este tipo de actuación a artistas, sacerdotes y filósofos sino a todos y cada uno. No sólo lo exige en vista de las etapas de la existencia personal sino también en la realización de cada una de las acciones. No de todas las acciones pero sí de aquellos procesos en los que la realidad le ofrece desarrollos concreativos. Puede tratarse de un viaje, de un encuentro, de una conversación, pero también de una etapa vital o de toda la existencia personal. Nada queda excluido. La ganancia de identidad en un breve encuentro personal es tan posible y justificada como el encuentro de identidad que tiene lugar a lo largo de la obra de toda una vida. Solamente se trata del encuentro mismo de identidad si se realiza cada vez de manera autóctona y sin «apoyarse» en lo habitual y lo logrado con anterioridad.

Quizás existan pocos ejemplos humanos para este modo de acción, quizás Jesús de Nazaret, que a cada instante actuaba nueva e imparcialmente y no proponía ni para él ni para los demás una «línea continua» o una «doctrina». Él hizo lo que el instante le «inspiraba» y seguramente la fuerza de convicción de su comportamiento salía de él porque no seguía ningún programa y existía sin recurrir ni al pasado ni al futuro. Sólo posteriormente se le atribuyó «una doctrina», aunque solamente a partir del hecho de que siempre exponía el acaecimiento permanente del encuentro de su identidad, utilizando para ello el insuficiente vocabulario religioso de su época. Lo esencial no fue dicho, cosa que debería exponerse en algo así como una *teología estructural*. En ella se tendría que recurrir a la experiencia que llevó a Jesús a pasar de acciones de curación a acciones de salvación y le mostró como

poseedor de una fuerza especial, una fuerza que él experimentaba al mismo tiempo sobre sí («Padre») y en sí mismo («Hijo»). A partir de esta identidad entre la propia identidad y la identidad de lo Propio se derivó una teología Padre-Hijo que sostiene que, bajo determinadas condiciones, en el individuo puede crecer una identidad que es absolutamente idéntica a la Identidad («Yo y el Padre somos uno»). También sostiene que uno sólo puede encontrar su auténtica identidad si, con una renuncia total, identifica su propia identidad con la «identidad misma». La vida religiosa en el sentido de Jesús es la propia identificación con la identidad misma. Sólo que en el sentido del substancialismo contemporáneo la «identidad misma» se ha visto como existente por sí misma, con lo cual el movimiento de identificación del yo individual sólo se podía pensar como renuncia del yo individual. El cristianismo recibió así la corriente ascética que sobre todo se dio en la misión irlandesa que llevó el cristianismo al norte de Europa. Así se substancializó el pensamiento sobre la identidad de la manera en que todavía hoy está presente en las «teorías de la identidad» contemporáneas.[49] El discurso sobre la «identidad» y el «encuentro de identidad» no tiene valor hasta que no se comprenda que la identidad y la egoidad son constituidas y hasta que se describan en su complicado proceso de constitución, al que, sin embargo, debe anteceder la descripción de las diferencias entre las constituciones de identidad logradas y las fracasadas.

b. La libertad de la identificación

La identidad se constituye en la situación. Dado que la situación tiene muchas fases, la identificación también las tiene. Éste es el punto de partida.

Si el comienzo es general y «normal», es cierto que la escarapela situacional está presente en todos sus anillos, los cercanos más cerca, los lejanos más lejos, pero entre todos ellos se distingue *uno* por el hecho de que la existencia se *identifica* con él. Esta situación no tiene por qué ser la más cercana, puede ser la situa-

ción intermedia o la más lejana, como en el caso de la «añoranza» que queda fijada en situaciones básicas muy lejanas que apenas pueden conectarse con las situaciones cercanas. Todas las situaciones cercanas se muestran vacías e irreales porque su contenido no sirve a la hora de transmitir la situación lejana y mantenerla «cerca» a través de mediaciones concretas. Todo lo que transcurre en estas situaciones lejanas destacadas y recortadas queda sin contenido, desestructurado, sin interés (*inter-esse*). Es una situación ifigénica. El alma está muy lejana y en correspondencia el hombre está «ausente». Él sigue allí pero no está en las situaciones que tienen valor identificativo para los demás y por ello es «inal canzable» para ellos. A estas almas no se les puede negar su gran espacio pero visiblemente pierden vida y también fuerza de convicción, a no ser que se encuentre algún camino interpretativo que lleve hacia el interior de la situación cercana.

La identificación también puede producirse con una situación cercana, como pasa la mayoría de las veces. A la configuración le falta luego el ímpetu, el trasfondo, la consecuencia.

La identificación es libre; normalmente no son las situaciones las que la fuerzan. Pero, también allí, donde prevalece una identificación unívoca no se eliminan las constituciones del ego de los otros rasgos situacionales. El fenómeno de la identificación es muy complejo.[50]

c. El salto situacional

Normalmente somos libres con nuestra identificación y saltamos de anillo en anillo. Permanecemos en ciertas situaciones como en el presente que se da en cada caso y luego, liberándonos de la atracción del presente anterior, saltamos hacia un nuevo presente.

Y de nuevo existe un mito clásico que describe el fenómeno del salto situacional, a saber, Ulises, que a través de su fuerza de identificación siempre se ve retenido en situaciones intermedias y al mismo tiempo olvidando, por decirlo así, la situación lejana del regreso a su hogar. Aunque no haya olvidado el hogar, la

identificación se da más intensamente en una situación intermedia que atrae interpretativamente todas las situaciones cercanas. Sólo al cabo de cierto tiempo la identificación salta hacia la situación lejana que es Itaca. A partir de aquí ya no es posible retener a Ulises, dado que todas las situaciones cercanas adquieren ahora otra interpretación y todo su contenido se relaciona con esta situación lejana, que en este punto ya es muy actual. Todo es visto desde allí y hacia allí y con ello es comprendido como simple situación cercana. Las situaciones cercanas permiten mirar como a través de un cristal hacia la situación identificadora lejana, que, aunque sólo está presente de forma muy general, no por ello es menos clara, fuerte y luminosa. El gran poder de convicción que parte de la figura de Ulises se basa en una parte esencial en esta elasticidad del salto situacional. Ulises se puede lanzar tan bien en situaciones cercanas como puede concentrarse en situaciones lejanas. A través de esta relegación elástica la vida recibe mucha vivacidad y al mismo tiempo una relación temática estrecha que se convierte en poesía. Como tal, muestra la experiencia básica de que el «encuentro de identidad» sólo se da en este variado paso y traspaso de ganar identidades.

La existencia, si no está enferma e inmóvil ontológicamente, afirma su vivacidad en un devenir a saltos con el que puede seguir atrapando más lejos y más cerca su identificación. Cuanto más fuerte sea la existencia, más grandes serán los saltos y más intensa será la identificación. Así, Ulises es un marinero «de los pies a la cabeza» y al mismo tiempo está «totalmente» presente en cada una de las situaciones cercanas. Esta presencia de la existencia en la situación identificadora no se puede definir por ninguna categoría psicológica, ni por la de consciencia ni por las de impulso, sentimiento, estado de ánimo o compromiso. Es el signo de una interpretación lograda de la existencia en la que se ha encontrado una relación escalonada entre tema e interpretación, en que la interpretación siempre trata el tema y el tema verifica la interpretación. Así se configuran la *concisión* y el *perfil*, que son categorías más artísticas que psicológicas.

d. La pluralidad de las constituciones del yo

Dado que la situación está caracterizada por el acercamiento y el ego se constituye cada vez en el punto de acercamiento concéntrico, en cada situación se constituye un ego en relación con ello. La existencia no tiene por lo tanto un yo sino *muchos yos*, tantos como su escarapela tiene situaciones.

La explicación literaria más impresionante sobre la constitución del yo en la situación la ofreció James Joyce en *Ulises*. En ningún otro sitio se presenta o se cita el «sujeto» de las vivencias y el autor de las acciones. Éste «se da» sólo a partir de la descripción de sus situaciones y eso provoca (y quiere provocar) que el lector se *constituya como* «Dédalo» en la realización exacta de las situaciones. Ésta es precisamente la idea de la novela: no escribir sobre una persona sino escribir a partir de ella de modo que el lector tenga que penetrarla irremediablemente. El lector no contempla lo que hace el protagonista y no llega a saber lo que piensa sino que él mismo piensa y actúa igual, ya que la misma persona es el punto de unión y de concentración de sus situaciones. La novela de esta vida es consecuencia de sus situaciones.

La pluralidad de situaciones constituye una pluralidad de yos, y el yo se constituye y se experimenta como su secuencia multidimensional. Los distintos yos no aparecen uno al lado de otro sino de forma escalonada, uno encima de otro, como una *torre de yos*, pero el yo superior no es ni mucho menos el más importante. Una vez habla un yo superior, otra un yo elemental que permanece invariable orientado hacia una situación lejana extensa, mientras que en otras formas del yo más elevadas y al mismo tiempo más estrechas y próximas probablemente se discute por bagatelas.

Las cuestiones de existencia no se nos plantean en el mismo yo sino en *dimensiones del yo* muy distintas, y la dificultad para responderlas está en que la mayoría de las veces no queda claro en qué nivel debe tomarse la decisión. Por ejemplo, las situaciones próximas sugieren una seducción que el yo de una situación

lejana decididamente rechaza. O bien el yo de una situación intermedia se empecina en sí mismo y con ello bloquea una corrección importante de las interpretaciones cercanas en relación con situaciones lejanas o muy alejadas. En esta confrontación entre yos se dan todas las combinaciones y coaliciones. Curiosamente, sólo Nietzsche comprendió y describió la *pluralidad de los yos* como fenómeno básico de la existencia humana.[51] Nietzsche hizo explícito muy claramente el parlamento de los yos y con ello dio una pauta interpretativa para la confrontación interior como aquello que existe en cada yo humano. No hay ningún otro lugar en el que se dé tanta confrontación como en el interior de cada individuo. Pero aquí también es válido lo siguiente: la unión hace la fuerza, la fuerza de convicción y de imposición de una persona depende básicamente de la posibilidad de ponerse de acuerdo de sus yos.

Experimentamos cuán diferentes pueden estar configurados los hombres cuando damos con un «estado» completamente distinto al que suponíamos y deseábamos. No le podemos hacer entender un determinado pensamiento que lo tendría que haber complacido ya que en aquel momento ocupa un yo que pertenece a una situación en que la idea no es adecuada. El hombre no nos escucha: en resumidas cuentas, es un hombre completamente distinto.

Esto queda muy claro cuando una persona se «sumerge» en el dolor y se entrega exclusivamente a una configuración del yo que rechaza todas las demás configuraciones del yo, cercanas y lejanas. En este caso, desde todas partes, «no hay nada que hacer». Quizás hasta ahora la antropología no ha valorado nada tanto como la singularidad del yo, aunque de autores como Agustín o Montaigne se hubiera podido aprender fácilmente que el acontecer de vivencias y acciones en la persona se puede comprender más adecuadamente si se suponen distintos yos que «luchan entre sí», que no poniendo como base una única subjetividad y egoidad y luego teniendo que explicar las luchas mediante

una inestabilidad emocional que a su vez vuelve a exigir una justificación.

Así como las situaciones están todas presentes, también lo están los yos correspondientes, que en caso de que la estructura esté sana se encuentran al mismo tiempo ligados y «distendidos». Decimos que una persona está «distendida» cuando en ella la diversidad de yos no responde ni al unísono ni con griterío. En la respuesta se entrevén distintas dimensiones que por lo general gozan de derecho propio y siguen su voluntad, aunque se encuentren por el momento en una armonía viva, es decir, aproximada.

Aquí también es importante la elasticidad. Un dignatario debe poder responder con el yo de su cargo pero al mismo tiempo con el yo cálido de un «prójimo», y aún cuando esté hablando desde su cargo deben entreoírse los sonidos agudos de la humanidad y los graves de sus vastas obligaciones. Hablando acústicamente, no puede hablar haciendo gallos, es decir, sólo en *un* registro de voz y de yo.

Evidentemente, la pluralidad de yos tiene algo de esquizoide, pero debe ser así, si es que se acepta la existencia de una enfermedad como la esquizofrenia. Aquí no se desintegra algo que antes era homogéneo como un candelero forjado a mano, sino que es algo, que por lo demás ya estaba «distendido», que se separa demasiado. Las enfermedades de la existencia no son una manifestación foránea sino sólo el hecho de que los rasgos fundamentales de su estructura se vuelven unidimensionales. Y la salud de la existencia no es un estado totalmente particular sino el vivo equilibrio amenazado de una autoconstitución a duras penas lograda, un equilibrio que está constantemente en peligro. El que no lo quiera así, debe dirigirse hacia otra antropología, en la que quizás la enfermedad esté realmente enferma y la salud realmente sana. Pero es cuestionable si con ello se puede ayudar a la vida viva.

e. El yo grande y el yo pequeño

En la autoexposición hindú de la existencia se da el concepto de «gran alma» (*Mahatma*). Esto significa una autoidentificación ampliamente aceptada que dedica sólo un poco de identificación al círculo interior pero a cambio mantiene constantemente viva la puesta de identidad con las situaciones lejanas y las más alejadas, incluso finalmente con el *totum* mismo. A este fenómeno se le corresponde la *megalopsychia* griega y la *magnanimitas* latina, las cuales, empero, (como se ha visto) no encontraron sucesores en la modernidad europea. Esta sorprendente decadencia de una virtud cardinal sólo se explica a partir de que el fenómeno real no tiene ni sentido ni lugar en la antropología de la substancia y la del sistema. «Grandeza» no es una categoría de la ontología de la substancia o del sistema.

Hemos aprendido a ver el fenómeno de la situación como la interrelación del círculo interno con el externo. Eso significa que la *transformación* de las relaciones de identificación sólo puede llevarse a cabo *situacionalmente*, es decir, sólo a través de una interpretación situacional que se haya decidido en un contexto vital objetivo. Uno no puede simplemente seguir aceptándose como hasta el momento sino que debe entender su situación de otro modo, a saber, de modo que una mayor parte de momentos de realidad sean interiorizados en el «yo» o en el «nosotros». En el juego entre dos equipos el «nosotros» se puede limitar a uno de los equipos, de manera que el otro quede fuera y aparezca como el contrincante que debe ser superado por todos los medios. Sin embargo, el «nosotros» de ambos equipos puede estar configurado de modo que abarque todo el campo de juego y todos los participantes, y así se centre más en el juego que en la victoria y que conjuntamente se vaya contra elementos perturbadores del exterior y que no se considere al otro equipo como el perturbador. Sólo en el segundo caso se puede conseguir un «juego bonito»; en el primero se da un choque desagradable y tenso. Para que el transcurso del juego sea vivo e interesante deben darse, por supuesto, diferenciaciones internas, pero no de manera que la decisiva frontera del yo o del nosotros se mueva hacia un espa-

cio menor dentro del transcurso del juego sino que, por el contrario, se mantenga la identificación con el juego como un todo. Sólo el que puede jugar con dos «nosotros» puede hacer jugar al juego.

Desde siempre el hombre se ha percatado de que existen situaciones que con bastante seguridad provocan la ampliación de uno mismo. Por ejemplo, los viajes, los conciertos o el teatro. Es sobre todo la música la que provoca una mayor ampliación del alma y eleva al hombre hacia un estado superior de la existencia. También los estimulantes como el alcohol, las drogas o similares pueden producir temporalmente una dimensión anímica mayor, pero también provocan una pérdida de dimensión más rápida y profunda. Cualquier ampliación que no sea realizada por uno mismo, es decir, articulada situacionalmente, es sólo un autoengaño sin valor. Sin embargo, el problema del alcohol y las drogas muestra que los hombres tienden con gran intensidad hacia el fenómeno de la ampliación del yo.

Si la existencia se dirige hacia su verdad y si se concentra con el estado de mayor modestia, se pone en una relación viva en contacto con un ámbito tan grande de realidad que se da una verdadera ampliación del yo. Todos los problemas éticos se pueden derivar de la cuestión de la *grandeza del alma* y de hecho se encuentran en un lugar inferior ya que sólo se relacionan con la acción. Sin embargo, lo más importante no es la acción sino el ser, y lo que uno es se decide desde una perspectiva moral por la grandeza del alma.

f. Análisis y terapia estructurales

El paso hacia las grandes interpretaciones de las situaciones no se puede llevar a cabo mediante una simple decisión voluntarista sino sólo a través del encuentro del camino que interprete en cada caso la situación tan ampliamente que nuestros semejantes que se vean interpelados sean arrastrados por este comienzo superior y se produzca una realidad que realmente signifique una mejora situacional y una ampliación de la existencia. De las difi-

cultades de la existencia sólo nos puede conducir hacia afuera el camino del comienzo más elevado, que es el camino de una identificación más extensa. En verdad sólo se puede ayudar a los hombres en tanto en su realidad vital se encuentre una interpretación que sea una solución más elevada no sólo para el individuo sino también para su entorno. El retroceso a una simple terapia psicológica (psicoterapia) es un retroceso hacia el sujeto más limitado y no contempla lo más decisivo: la realidad situacional. Pero con ello la terapia sigue sobre todo a la temerosa opresión que ha llevado las dificultades. Por eso, a largo plazo las soluciones «psicológicas» sólo consiguen profundizar y endurecer el error que ha llevado al sufrimiento de la vida, a saber, el error de limitar demasiado la identificación. No es posible tratar sólo la parte de las vivencias y dejar toda la parte de realidad en manos de la realidad misma. Tal comprensión fatalista de los hechos es precisamente el motivo de la opresión por el miedo, que es la que se debe eliminar. El intento de ayudar del psicoanálisis arrastra todavía más al supuesto sujeto hacia la compresión equivocada de su identidad y no consigue abrir más allá su limitación, hacia la amplitud y plenitud que se encuentra en toda persona. Por ello se debe sustituir el psicoanálisis por el análisis estructural.

Por desgracia esto significa que el principio psicoterapéutico es erróneo, incluso enfermizo. Como si fuera evidente, diferencia un sujeto psíquico de una realidad objetiva. Con ello impide, sin quererlo, lo que aporta la *ampliación del yo* o el *crecimiento de uno mismo*. Sin embargo todo depende de este crecimiento. Lamentablemente, lo que se suele llamar «ampliación de la consciencia» no es más que otra forma de referirse al fenómeno del crecimiento de uno mismo. También en el caso de la ampliación de la consciencia se parte de una entidad psíquica («consciencia») que es tratada en sí misma. No se ve que la estructura de la subjetividad se corresponde siempre con una estructura de la objetividad, con lo cual sólo puede transformarse en tanto también se cambie el *mundo* o *realidad* de este sujeto. En pocas palabras: el

que no transforma real y concretamente las condiciones vitales de un sujeto no logra transformar este sujeto. No se puede manipular la consciencia o el alma sino que se debe ayudar al sujeto en la realidad vivida. Y evidentemente esto supone un compromiso totalmente distinto. El terapeuta estructural ayuda al hombre en primer lugar en sus necesidades vitales y procura que ordene sus condiciones vitales (situaciones) y normalmente con ello ya ha procurado por la psique de esta persona; de todos modos sólo lo consigue cuando ha encontrado y creado aquel «orden» en el mundo vital del paciente (implicación situacional), que es el propio de su principio vital estructural. A menudo el hombre desconoce su principio vital más interno y se construye un mundo, o dicho de otro modo, su consecuencia de situaciones a partir de modelos variados. La persona y los roles de separan; roles y más roles se entremezclan; identidades y más identidades se pelean. Aquí sólo puede ayudar un *análisis estructural* cuidadoso y la correspondiente *terapia estructural,* consecuente y realista. El mundo adecuado se debe buscar y construir. La persona que ha encontrado *su* mundo, está sana y salva en el sentido más profundo. La persona que tiene que vivir en un mundo extraño y estructurado de manera totalmente distinta es infeliz, enferma y estúpida. Todo lo negativo viene de fuera del hombre y todo lo positivo de dentro. El que se encuentra *a sí mismo* de modo que encuentra su *mundo*, y el que encuentra *así* a su mundo de modo que encuentra a la vez su *identidad,* éste vive con su realidad de forma «idémica». Y esto significa de manera sana, salva y feliz.

Aquel que sólo quiere encontrarse a sí mismo no encontrará nada. El que sólo quiere encontrar el mundo, no conseguirá nada. El que se orienta hacia ambos de forma que una cosa se derive de la otra, es decir, que lo propio sólo tenga sentido en vistas a un mundo determinado y que el mundo sólo tenga sentido en vistas a un determinado propio, incluyendo de manera activa y concreativa las posibilidades evolutivas de sus congéneres y de su entorno, éste experimenta un logro que lo eleva más allá de sí mismo y que presenta un camino realista hacia la identificación

con la «identidad misma» (Dios, vida, destino). Su yo se amplía pero sólo en cuanto «yo privado de yo», como dice el budismo zen. El psicoanálisis y la psicoterapia sólo tratan el yo en sí mismo, y este yo estará y permanecerá siempre enfermo; es la enfermedad del yo. El análisis y la terapia estructurales tratan el yo privado de yo y, si lo «logran», conseguirán el carácter saludable propio, a saber, aquella salud que al mismo tiempo significa «salvación».

Fuera de la «salvación» no existe la salud. En una inmanencia psicológica pura no se consigue nada, si no es una vida aparente que con suerte aguante lo suficiente hasta que el psicoterapeuta haya redactado un informe favorable. Sin embargo, más importante que cualquier informe favorable nos parecería la simple constatación de la reincidencia, que podría ser la base para una nueva y más profunda reflexión.

Fuera de la «salvación» no existe la salud. Por supuesto, esto no se debe interpretar «religiosamente» de manera incorrecta, si bien una interpretación religiosa de la «salvación» es perfectamente posible. Una persona también puede experimentar la salvación fuera de la religión, al igual que la «desgracia» se puede vivir dentro de la religión. La «salvación» a la que hacemos referencia es una categoría antropónoma, de la antropología estructural, la cual aparecerá absolutamente clara al final de nuestra reflexión.[52]

Si en este punto todavía no queda clara la posición que adopta la antropología estructural y su pensamiento «antropónomo», de ley para la humanidad, ante la religión y las religiones, diremos de nuevo que ésta intenta hacer estallar el antropocentrismo existente hasta ahora y que considera que la «religión» en un sentido muy concreto es irrenunciable. Pero no toda religión tiene esta «religión» a la que se hace referencia aquí; o, dicho de otro modo, cada religión puede tener esta «religión» si se inserta en un proceso de elevación interno que la conduce hacia una cima donde la diferencia (dogmática) entre religiones, y con ello lo

que usualmente es llamado religión, ya no es esencial. La historia de las religiones impulsa de forma inmanente hacia tal autosuperación, con lo cual la antropología estructural sólo tiene que explicitar lo que ya se ha desarrollado en todas partes de manera latente. Si bien es cierto que la antropología estructural tiene una concepción muy concreta y seguramente no muy frecuente de «religión», no necesita imponerse a ninguna de las religiones históricas ni tampoco tiene que imponer un «credo» al humanismo desarrollado y en apariencia irreligioso, que ni quiere ni necesita asumirlo. También la «irreligiosidad» se asume en esta «religión» a la que nos referimos y que también puede llamarse religión de la humanidad.

Pero esto no es posible sin el paso decisivo que supera las diferencias entre la vida terrenal y el más allá, tiempo y eternidad, hombre y naturaleza, lo propio y el mundo, psique y realidad, paciente y terapeuta, ciencia y vida. Y por eso mucho dependerá de si es posible transmitir el conocimiento de que la separación sujeto-objeto, que está en la base de la psicología y la psicoterapia en cuanto ciencias, ya es justamente la enfermedad, y que todos los enfermos que son tratados a este nivel se ven transportados de una enfermedad a la otra.

Igualmente se tiene que transmitir que la diferencia cosificada en el esquema Dios-hombre es la misma enfermedad y la desgracia eterna, cuya anulación y superación es el sentido y el contenido del acontecer religioso. Pero del mismo modo en que la psicoterapia es en un determinado y propio malentendido el síntoma de la *enfermedad* que intenta curar, la religión es en un determinado y propio malentendido la *desgracia* de la que nos quiere redimir. El que opine que se está hablando de la arrogancia propia del hombre, desde el principio no ha comprendido nada de nada, ya que ésta es precisamente la decidida negación del antropocentrismo que se halla en las teorías anteriores. *Este* antropocentrismo es la enfermedad.

g. Crítica a la teoría de la identidad

En la antropología contemporánea el concepto de *identidad* ha sustituido al concepto de *mismo*, tal como éste fue expuesto por última vez por la filosofía existencialista; sin embargo, parece que los teóricos de la identidad no sean conscientes de ello. Lo común de ambos fenómenos consiste en que ambos deben efectuarse de modo vital, aunque se le exija mucho más a la constitución del mismo. Para ser un «mismo», el hombre debe oponerse a todo y a todos y perseverar sin tener nunca la certeza de conseguir su objetivo y sin que se produzca una cualidad visible para los demás. Mismidad significa un «existir» suspendido en la «pasión» de la «individualidad», que renuncia a cualquier legitimación, ya sea física, social o metafísica. Sólo en Jaspers la existencia adquiere la posibilidad de ser percibido, por lo menos ante el interlocutor constituido también en la «comunicación existencial», que sea capaz de cumplir con las exigencias de esta relación en el yo sin que se perciba ninguna cualidad desde fuera.

Por el contrario, para la antropología contemporánea «identidad» significa justamente la estabilidad y la accesibilidad del aspecto exterior de una persona que con su «identidad social» se introduce tanto en la sociedad que es totalmente sustituible y aplicable en relación con el sistema de roles y unas expectativas de comportamiento muy determinadas. Está claro que la persona no debe fusionarse con su rol, sino mantener una *«distancia con el rol»,* ya que si no, no se podría calificar de «persona» y «ser humano». A la «identidad social» se le contrapone una «identidad personal» con la que el individuo se dota de un perfil especial a través del cual es reconocible y digno de confianza dentro de su círculo de «personas de referencia». Entre ambas identidades se debe llegar a un «equilibrio de identidades», ya que una persona que sólo tenga un rol como referencia está demasiado «determinado exteriormente», «adecuado socialmente» y con ello también es como si estuviera perdido dentro del cambio social; mientras que una persona demasiado ligada a la identidad personal es «autorreferente» y con ello socialmente «disfuncional». Para la teoría actual de la identidad, en el «equilibrio» de ambas identidades se

encuentra la salvación de la sociedad.

Este principio es demasiado simple y superficial. Tal y como hemos visto no existe ninguna identidad de rol especial, dado que la persona sólo puede ser realmente idéntica a su «rol» cuando se identifica con todo el «juego» social. Representa el todo, en cuanto juega su papel. Porque si no ya no pinta nada, es un simple pelele. Lo mismo sucede en el caso de la «identidad personal». La persona debe identificarse con un «nosotros» para que dentro de éste pueda recurrir a un «yo» especial. Sólo la persona que recurre sobre sí misma crea una egoidad o identidad. El nosotros está muy escalonado y significa en último término una identidad con el hecho de ser persona en cuanto tal. Por lo tanto, en ambas partes existe un proceso escalonado hacia las posiciones últimas y más elevadas, en las cuales ambas identidades, social e individual, son idénticas. Es decir, no se da ningún «acto de equilibrio», sino una identidad real, si bien es una identidad de identidades. Se trata de todo un proceso identificativo que es muy plural, cambiante, multipersonal y complicado, de modo que cada vez se tienen que encontrar nuevas constelaciones de identidades configuradas distintamente que no siempre son unívocas sino a menudo también contradictorias. Dentro de nosotros no tenemos un bloque de yo homogéneo sino un tejido múltiple de articulaciones del yo que en cuanto estructura viva siempre se intercambian y desplazan, crean tensiones y fracturas, contienen sinceridad, omisiones y engaños y que en ninguna parte pueden fundamentarse en un «núcleo duro» y último. Ciertamente también se dan configuraciones del yo muy estables, que a veces se mantienen durante toda una existencia, pero no por ello son lo esencial, lo substancial, lo que sostiene la personalidad. También pueden serlo, sin embargo no lo son *eo ipso*.

Solo se da la identidad como *proceso de identificación*. Éste contiene sobre todo el «salto situacional», que siempre es a la vez un salto de identidad, de modo que se puede decir que una persona sólo se encuentra realmente en una situación correspondiente

cuando ha formado el ego correspondiente a esta situación. No puede ser ningún comerciante si no consigue constituir el ego correspondiente (un «pensamiento de comerciante»). Pero si se identifica plenamente con éste se convierte en una «alma de tendero» y pierde su identidad personal. Las identidades deben ser permeables entre sí, mantenerse «abiertas» a otras identificaciones, tal como las describe la antropología estructural y tal como ya fue descrito con la exigencia de un estado «distendido» de las identificaciones consigo mismas.

Sobre todo es importante que las identidades más elevadas permanezcan abiertas. Su apertura es justo la causa y la condición de la intensidad de las identidades intermedias. Si una persona se ha identificado con una determinada manera de ser persona, luego toda su torre de yos se atrofia, se esquematiza y empequeñece. Por ello es erróneo que en una teoría de la identidad (por ejemplo, Habermas) se espere y exija la formación de una identidad humana común que debe crearse de modo que las identidades inferiores, como, por ejemplo, la religiosa, tengan que ceder su grado de identificación a la identidad común. Cierto que la humanidad como un todo debe ser incluida en los niveles identificatorios, pero no debilitando los niveles inferiores sino remarcándolos, profundizándolos y agudizándolos. No basta con saber que se es «hombre» con todos los demás sino que las situaciones concretas se deben comprender y crear como ellos y con ellos. La humanidad futura no es tan sólo un problema de consciencia sino fundamentalmente un problema de existencia y de realidad. La situación humanidad como un todo debe incluirse en la escarapela situacional real y debe ser introducida en las situaciones cercanas cotidianas mediante su proceder real y vivo. Sin esta relación contextual de realización, la humanidad se queda en un tópico.

La antropología sólo puede avanzar hacia esta dirección si asimila un conocimiento, que de hecho sólo se ha adquirido y articulado en el «camino oriental», a saber, la identidad del mismo

individual con el mismo universal. El yo más profundo es el todo, la vida, Dios, sin que el nombre tenga importancia. A partir de aquí (y sólo a partir de aquí) puede despertar en el hombre la experiencia de que, en lo más interior y elevado, comparte el mismo yo con todos los demás. Somos formas de encuentro del todo y debemos aprender a sentirnos y a actuar como tales.

Hasta que la teoría de la identidad no comprenda esto no será la teoría de la verdadera identidad. Pero la teoría de la identidad fundamentada desde la substancia y desarrollada por la teoría del sistema no pueden concebir que se puede ser a la vez idéntico a uno mismo y también al propio «mismo».

15. La estructura social de la situación

a. Auxilio y solidaridad

El hombre nunca encuentra a los demás de manera inmediata sino sólo en situaciones. Dos personas se encuentran y entablan una conversación. Al cabo de un tiempo la comunicación termina y cada cual sigue su camino. Todo parece claro pero en realidad no se han encontrado. Cada uno consideró al otro tal y como éste tenía que aparecer en la propia situación. Ninguno de los dos consideró al otro en su propia situación. Aunque se lo explicaran, sin advertirlo traduciría toda la relación entre los hechos en el ámbito de comprensión de su propia situación, es decir, en el conocimiento marcado por la propia situación. Y aunque preguntara y se informara de forma más precisa, si se preocupara verdaderamente por «entender», el otro y toda su vida seguirían estando «fuera» en el sentido más fuerte y sólo se habría conseguido una noción de él. De esta manera el dolor del otro no será nunca el mío, cosa que puede ser desesperante. Pero hasta que no nos desesperemos no entenderemos que no entendemos al otro.

Sólo entendemos realmente al otro cuando en la misma situación constituimos con él un *nosotros idéntico*. Si nuestras situaciones se mantienen separadas el otro no puede hacerse comprensible desde el aspecto interior de su situación. Aunque sean míni-

mas, las diferencias son insuperables, la calidad de las vivencias es *toto coelo* distinta, porque el *coelum* del otro es su situación y porque el encuentro en la afectación depende de mínimos. El que sólo entiende al otro *grosso modo,* no lo entiende en absoluto. En primer lugar sólo tenemos los unos de los otros el aspecto exterior, nosotros y nuestros quehaceres son identificados como *facta*. Un hombre ha perdido toda su fortuna, y esto parece un *factum*, mientras que para el uno significa pérdida de identidad y aniquilación de existencia, para el otro significa una liberación, como Lot cuando huye de la ciudad en llamas. Que ambos reaccionen de maneras tan distintas no depende de condiciones psicológicas sino del hecho de que para cada uno de ellos se trataba de un *factum* distinto; y esto ha sido así porque para cada uno de ellos el *factum* sucedió en otra cosmovisión, en otra realidad, en otro mundo vital y por ello no sólo tenía otro aspecto sino que tenía otro sentido de realidad: en un caso quizás el de un *factum*, en el otro el de un *facturum*. La *ontología* de ambos y no sólo su psicología es distinta: ellos devienen *sí mismos* en su *mundo* y se alumbran con el mundo de manera diferente, del mismo modo que también el mundo siempre los alumbra *consigo* de manera distinta.

Cada uno tiene otra luz, otra verdad, en el aspecto interior de su vida (no de su alma). Sólo comprende al otro si comprende su verdad. Todo el mundo tiene el derecho de ser comprendido en su verdad. Este derecho es difícil de entender y todavía más difícil de mantener, pero se trata del derecho fundamental más esencial de la humanidad. El hombre sólo vive humanamente cuando se le concede este derecho fundamental.

En primer lugar a menudo sólo se da la relación exterior entre hombres. Sin embargo, ésta no es la forma humana de convivir y hay que entender que el estado normal es un estado de alienación y que el estado humano auténtico sólo se puede conseguir a través de una irrupción en el sentido global de las relaciones.

Si en la autopista hay un atasco, sólo al cabo de varios adelantos se ve el grave accidente que ha provocado la retención. Co-

ches destrozados, un hombre en una camilla, otros a su alrededor. Ahora se nos aclara la situación, pero sólo para nosotros. No sabemos cómo es esta situación para el hombre en la camilla. Equivocadamente convertimos su situación en hechos como dolor, pérdida de tiempo, gastos, pero no pensamos en el suceso que probablemente para él sea un colapso de su mundo. Si lo viéramos así, quizás no podríamos seguir conduciendo o posteriormente tendríamos que actuar diferente, y también se transformaría nuestro mundo. Con el término «ayudar» no se puede describir para nada este cambio radical. Ayudar no es suficiente, si bien pueda ayudar mucho. El herido se tapa la cara con el brazo para esconder su dolor y conmoción. Del círculo de curiosos se le acerca una mujer desconocida y sólo le toca el brazo que está sobre el rostro, permanece un tiempo en esta posición desamparada pero con ello el herido siente repentinamente un alivio tal de su dolor, que casi desaparece. El gesto no era un gesto de ayuda sino de auxilio. El que lo considere un milagro no conoce la realidad. Es algo distinto, es mucho más.

En las cartas *Kallias*, Friedrich Schiller analizó la clásica situación del samaritano y supuso cinco casos distintos. Sólo pudo dar el consentimiento humano al quinto caso pero lo interpretó mal. El quinto caso consiste en que el samaritano interviene inmediatamente y ayuda sin hacer caso a las obligaciones morales ni teniendo en cuenta los inconvenientes. Lo hace «sin reflexionar» y con esto se convierte, como sostiene Schiller, en un «alma bella». Un alma bella es una persona que ha asimilado tanto las obligaciones morales y ha orientado y repetido tanto la estructura de sus impulsos y motivaciones que el hecho de ayudar sale «como un brote» directamente de la naturaleza humana. Según Schiller, todo esto es un logro de la educación o de la autoeducación. Sin embargo se trata seguramente de un error, dado que la persona que realmente siempre «está a punto para auxiliar» hace todo esto sin necesidad de educación o costumbre, más bien lo hace en contra de ellas. Auxiliando se identifica con el otro, asume su situación, actúa con él idémicamente. Quizás hoy podría-

mos llamarlo «solidaridad» o algo similar, con lo cual el lenguaje común designa inconscientemente el proceso de identidad situacional, del cual ambos se pueden volver a separar, en caso de que la situación no requiera más a la solidaridad, y de allí en adelante cada una sigue «su propio camino». La solidaridad no es ningún fenómeno ético. No se explica por obligaciones morales y comportamiento ético, en cierta medida no es ningún modo de «comportarse» sino un «ser». Se «es» solidario. Se actúa como uno mismo, quizás no con la misma identidad pero sí con la misma idemidad.

La solidaridad tampoco es un hecho psicológico, ni una cuestión emocional, de simpatía, del cálculo social, sino un auténtico acuerdo existencial, de saberse unido con el otro, si bien se mantienen muchas diferencias. En tiempos anteriores, la solidaridad ha sido llamada «fraternidad», y la Revolución Francesa fijó este fenómeno como tercer objetivo humano: «Libertad, igualdad, fraternidad». Sobre la libertad y la igualdad se ha hablado y escrito muchísimo y cualquiera sabe lo que se quiere decir con ellas. No sabemos casi nada sobre la fraternidad y nadie puede decir qué es en verdad. Ahora bien, aquí se habla de idemidad, sobre la que hay que decir más.

b. La constitución yo-nosotros

Cada situación constituye una egoidad. Esto sucede necesaria e inevitablemente y justo a través del «acercamiento». Si la egoidad no es afectada por nada más, deja de ser egoidad.

Incluso el simple fenómeno de dormirse nos muestra este proceso que transcurre en el sentido de una disminución de uno mismo. La existencia se procura una situación de menos afectación (dejar la novela y apagar la luz) y con ello tiene lugar una reducción de la egoidad. La egoidad reducida hace disminuir todavía más lo poco que queda de realidad en su carácter situacional de modo que a través de la menguante afectación también disminuye la egoidad, la cual hace desvanecer todavía más la situación, de tal manera que al final ya no se constituye ninguna

egoidad: la persona se ha dormido. Se ha mecido a sí mismo hasta dormirse. A la inversa, el despertar es la preparación de una egoidad insignificante, que está poco afectada y cuya mayor afectación se produce cuando deja aparecer un perfil situacional más fuerte, etcétera, etcétera. La vigilia se despierta a sí misma cuando se construye la egoidad.

Cada situación constituye una egoidad, que puede aparecer como yo o como nosotros. Pero nosotros no es el plural de yo sino otra forma de egoidad.[53]

Existen situaciones en las que somos más nosotros que yo, aún cuando nos encontremos solos en ellas: nosotros los estudiantes nos sentimos aludidos cuando el casero me trata groseramente. Otro ejemplo: cuando el cartero no puede hacer ninguna excepción dice «nosotros los carteros» nos negamos. Por lo tanto, el nosotros puede estar determinado de modo que en una secuencia más larga de situaciones del yo constituya el propio ego: nosotros los bávaros, nosotros los conductores de Mercedes, nosotros los verdes.

Mirándolo bien, cada yo es un nosotros y cada nosotros un yo. «A mi entender» significa siempre «a nuestro entender», a pesar de que no se exprese ni se sea consciente de ello. Asimismo, todos los nosotros forman para sí mismos una yoidad redonda, que no se descompone en una pluralidad sino que es interior y subjetivamente tan idéntica como el yo más firme. Si reacciono ante una situación como yo o como nosotros es casi sólo una cuestión gramatical. Cada yo es traducible a un nosotros y viceversa.

Quizás aquello que llamamos «yo» en un sentido extremo sólo sea el cruce de muchas unidades de nosotros. Por decirlo de algún modo, se crea un eje del yo que pasa por todas las unidades de nosotros. Pero incluso esta concentridad última de yos tiene un aspecto del nosotros: nosotros los yos.

Por ello es válido para el nosotros lo mismo que para el yo, a saber, que se combina en muchas dimensiones de forma plural.

El nosotros no es nunca monista sino que está siempre dispuesto a cambiar hacia otros yos y nosotros: «nosotros» los suabios tenemos un «yo» fuerte. «Para mí» serían unos suabios muy extraños, si «todos» fueran «alemanes» del mismo modo. Lo mismo es naturalmente válido para los demás, y sólo aquellos que, si no, no son nada, son inequívocamente alemanes. (Por eso ontológicamente es absolutamente correcto si los suizos llaman «suabios» a todos los alemanes; con ello realmente han acertado en algo, aunque no sea lo que crean, pero los suizos siempre aciertan en algo.)

Del mismo modo que existen un buen y un mal estado del yo, también existen del nosotros. Al nosotros malo gusta llamarlo «uno».[xliv] «Uno ya no puede ir sin sombrero», esto ya no es un nosotros auténtico sino un grupo indeterminado de hombres a la moda, que de hecho sólo existe en la mente del publicista. El «uno» puede ser muy fuerte, pero sólo porque el nosotros correspondiente es muy débil.

Heidegger describió el «uno» como la forma decadente del yo y con ello incurrió en un error fenomenológico (véase p. 172), ya que el «uno» es la forma decadente del nosotros. La forma decadente del yo es multiforme pero no incluye al «uno», sino por ejemplo al «yo-yo», es decir, al egoísmo ontológico, que sitúa como lo último válido a una determinada configuración identificadora y a partir de ella distingue todas las demás situaciones como extrañas y sin relación. El yo-yo es al mismo tiempo limitado y universal, perfilado y abierto incorrectamente. Por eso, todo lo que hay en él deviene erróneo y aún así usualmente continúa estando en la base de nuestras ideas y teorías sobre la individualidad del hombre.

El yo verdadero es siempre un nosotros verdadero y permanece abierto tanto hacia el interior como hacia el exterior, incluso en última instancia tiene una identidad con el todo y sabe protegerlo en la situaciones cotidianas más simples. La vida de todos los días es a la vez el día total. Por ello nunca se puede «dar con»

este yo si se entiende en un sentido agresivo. Siempre se queda «relajado» porque siempre está incorporado en situaciones alejadas y mucho más alejadas para las cuales los acaecimientos momentáneos (por más espectaculares que sean) no tienen significado alguno.

Las personas que, en este sentido, han sido liberadas hacia un yo o un nosotros o un todo último pueden encontrarse en cualquier círculo temporal dando un salto. Confían en un nosotros fundamental para el que el yo concreto e individual es sólo una casualidad. ¿Qué nosotros concreto sería, un nosotros que se pudiera fiar en todos los casos de una base interna de este tipo?

c. La interpretación elevada

Cada existencia puede contemplarse a un nivel que en ningún modo está a la altura de las exigencias. No hace falta buscar mucho para encontrar el aspecto o el nivel en el que se puede atribuir un fracaso total a una persona. Es tan fácil que los hombres lo consiguen mutuamente muy deprisa y por norma general se proyectan y se fijan a este nivel. Es mucho más difícil situar a la persona en aquel nivel donde realmente no sólo está a la altura de las exigencias sino que por lo general y comúnmente contribuye de una manera especialmente afortunada al enriquecimiento de la existencia.

De algún modo, todos y cada uno de los hombres son únicos e insustituibles, pero lamentablemente raras veces encuentran a un semejante que quiera y esté dispuesto a verlo en este nivel y bajo este aspecto. Sin embargo, este punto de vista y esta perspectiva le corresponden. Ya por este motivo, la idea de Dios es humanamente irrenunciable, ya que significa la objetivación de la mirada en la que cada individuo es salvado, y no salvado de alguna manera sino en el sentido más elevado. La mujer andina es la última que se arrodilla en la última fila de los creyentes. Todo pasa por encima de ella. El mundo, la historia, el Papa. Sólo Dios no lo hace. Sería una injusticia inimaginable para los hombres si no hubiera ningún Dios.

Lo llamamos amor cuando dos o más personas son capaces de verse de tal manera que aparezcan en su insustituibilidad e irrenunciabilidad, y en ello se encuentren en su nivel más elevado de presentación y de ser. Pero como no es el único nivel posible y la propia persona se puede contemplar en los mismos hechos en los niveles más bajos, la mirada amorosa pierde pronto fuerza y así su objeto se hunde hasta el nivel inferior. Se trata más del hundimiento del observador que del hundimiento del observado. Pero cuanto más se hunde la mirada, más «objetivo» le parece el objeto, ya que justo en este hundimiento es cuando sujeto y objeto se separan. La mirada se vuelve aparentemente más objetiva, aunque el sujeto que provoca esta objetividad sea cada vez más subjetivo. Esta relación no es comprendida y en la vida cotidiana de las personas tiene un poder y una efectividad enormes. El proceso de devenir más objetivo de la mirada aparece como el devenir imparcial y correcto del conocimiento, de modo que, al final, la altura original de la mirada amorosa se convierte en un lamentable error. Esta mirada amorosa original existía para todos los hombres, por lo menos en temprana edad como comunidad dual formada por madre e hijo; y en verdad el niño se correspondía a la mirada amorosa que lo creaba como persona. Por eso los niños son los «santos» de sus padres, como decía Jeremias Gotthelf (un testimonio de la humanidad siempre digno de ser leído), como también son vistos en el hinduismo y como finalmente corresponde al fenómeno del amor paternal. La mirada amorosa ve la verdadera realidad del hombre, si bien por desgracia sólo se ve raras veces, quizás una sola vez en la vida, cuando se elige pareja, pero luego, como es sabido, es poco duradera, porque existen sólo pocas parejas que aguanten el devenir más «realista» de la mirada, y en un determinado sentido esto significa mantenerlo aparte.

Así pues, cada persona puede contemplarse como mínimo de manera bidimensional, una vez en el nivel donde merece oprobio y deshonra, y una vez en el nivel en el que está por encima de todo elogio. Ambas dimensiones corresponden a una verdad

de la persona, si bien no son comparables. Ambas visiones y perspectivas no son posibles ni ciertas de la misma manera, sino que contienen su verdad sólo en base al «camino» por el cual cada vez uno se aproxima a la persona. Al final del camino elevado sólo es válida la imagen elevada, y el resto es simple apariencia y engaño. Al final del camino inferior sólo es válida la imagen inferior, y todo lo demás es simple apariencia y engaño. Pero vivir como un ser humano significa estar en ambas dimensiones y mantener y soportar unidas las verdades de ambas. Esta unidad no tiene que darse a la vez, sino que por descontado puede darse un tiempo para la mirada superior y otro para la inferior, del mismo modo que las religiones tienen un tiempo para la humildad y luego un tiempo para la propia experiencia de la santidad. Por eso existen días de penitencia y oración y días de resurrección. Las verdades no son «comparables», y no se trata en ningún modo de nivelación y término medio.

Todo procedimiento de unidimensionalidad es erróneo. El hombre no es ni pecado y decadencia ni luz y santidad, sino que es ambas cosas, si bien no del mismo modo. Es importante que los distintos registros tonales suenen en polifonía. En las profundidades siempre deben sonar las alturas. Y en las alturas siempre deben sonar las profundidades. La naturaleza polifónica del ser humano no puede en ningún caso ser sacrificada en pro de una concepción monótona de la existencia, a pesar de que esto sucede constantemente en la antropología y en las imágenes del hombre. Si el hombre sólo queda fijado en un aspecto y la simultaneidad no puede sonar, padece una enfermedad, ya sea una enfermedad de alturas o de profundidades, y sobre todo la segunda forma de la enfermedad, la depresión, es actualmente el resultado de que generalmente ya no se viven la bidimensionalidad ni multidimensionalidad del ser humano, tal y como por ejemplo antes eran articuladas y vividas durante todo el año litúrgico. Con la fe natural se perdió esta ayuda esencial para la existencia, o bien, allí donde se ha perdido la fe, se ha perdido esta ayuda. Volver a recuperar el aspecto de santidad para la existencia es una

de las tareas de la nueva antropología. Pero naturalmente sólo de manera que la santidad no vuelva a aparecer como unidimensional y cosificada ni en un sentido «religioso» específico.

Toda vida humana es, como hemos visto, terapia, si se considera que terapia significa sacar al hombre de la unidimensionalidad y darle la multidimensionalidad, que también contiene en realidad las dimensiones y rangos elevados. Del mismo modo en que antes la tarea más importante era mostrar al hombre su decadencia y condición pecadora incluso en los instantes de una autoconvicción vivida, ahora será una tarea importante mostrar y hacer visibles los aspectos de la grandeza, también en la vivencia de sus equivocaciones e inutilidad. Y esto no se hará con palabras vacías, conceptos abstractos o expresiones comunes, sino de forma concreta, individual, gráfica y biográfica, exacta en tanto comprensión de la grandeza, que posee y vive cada existencia, aunque sea a escondidas. Esto no es psicología profunda sino de altura, y hoy en día es lo más necesario para el hombre.

La psicología de altura es una «interpretación elevada» que, a partir del principio de su propia articulación, deduce la intención fundamental de su estructuración y con ello expresa la afirmación lograda que convierte a cada una de las personas en algo así como una fórmula que explica el mundo. Cada persona es una de estas fórmulas explicativas del mundo, si bien no la tiene clara. Si aclara su fórmula, es lo que antes se llamaba «genio». Y hoy en día cada uno es (por sí mismo) un «genio no reconocido» y la tarea propia del prójimo es ayudarse mutuamente a encontrarse en vista de la luz que se encuentra en el interior de todos y que puede ser más modesta que en el «genio» poderoso.

16. El tiempo

a. La temporalidad de la situación

Como ya se ha mostrado, a la mirada fenomenológica se le descubre el tiempo como la forma de aparición de la agitación interna de la situación. Las situaciones tienen un acercamiento. Esto no sólo significa que los contenidos de una situación están

dirigidos hacia un centro, sino que toda la situación se está acercando. En la medida en que la situación es, se *aproxima*. Este acercamiento de la situación en su totalidad, no sólo de algunos de sus contenidos y objetos distintos, lo experimentamos como *tiempo*. Por eso mismo el tiempo es algo que nos viene al encuentro, esencialmente es algo movido desde el *futuro*. No vivimos el tiempo como un transcurso lineal, tal y como se le conoce técnicamente, sino como un ir y venir, como el venir del futuro y el ir del pasado. En medio de estas formas de movimiento nos experimentamos a nosotros mismos, y nos experimentamos como presente que está relacionado con el llegar y nunca con una presencia puntual.

El hecho de que el tiempo sea la agitación ontológica e interna de la situación resulta de que su estructuración en *futuro* y *pasado* se corresponde exactamente con el carácter situacional de *provocación* y *revocación*. Según la identificación se provocan determinadas situaciones en cuanto hechos externos y otras se revocan como hechos internos. Ambas situaciones nos afectan; ambas pasan tanto por el futuro como por el pasado. No puede haber situación sin que en ella se despierten o se llamen situaciones pasadas. En el teatro, cuando nos viene un ataque de estornudos, descubrimos por primera vez la situación del salir de casa en la que hemos olvidado el pañuelo. Sin la situación que se nos viene al encuentro no se da la presencia enérgica de una situación pasada.

No hay situación futura sin situación pasada ni situación pasada sin situación futura. Para captar una determinada situación como futura y fijarla como situación lejana en el contexto de una interpretación de mi situación cercana, es necesario interpretar de una nueva manera ciertas situaciones pasadas e incluirlas como lo que correspondientemente es perfecto (acabado) en una línea global concluyente de la interpretación de todas las situaciones. Quien quiera crearse un nuevo futuro también tendrá que darse un nuevo pasado. Esto es válido tanto para los indivi-

duos como para las culturas y los pueblos. Cuando en 1945 se trataba de dar un nuevo futuro al pueblo alemán, se le tuvo que dar primero un nuevo pasado, y sólo pudo crearse un futuro con sentido, con sus correspondientes fuerzas y posibilidades, a partir de una nueva interpretación histórica («superación del pasado»). (El hecho de que la superación del pasado se diera sin «ajustar las cuentas» con los nazis –cosa que se le ha reprochado multitud de veces– se correspondió exactamente con el aspecto futuro: huir de ideologías y entrar en el pensamiento económico.)

Por lo tanto, las situaciones no sólo están relacionadas mutuamente en cuanto interpretaciones sino también en cuanto dimensiones temporales, y lo que para nosotros es futuro y pasado se decide sólo con el *presente,* por el cual nos decidimos identificatoriamente. Si me identifico con una situación cercana, tengo un futuro y un pasado cercanos. Si me identifico con una situación lejana, tengo un futuro y un pasado lejanos, y todo el campo intermedio se convierte en mi presente. Así, ahora mi presente no es solamente que mi pipa no tire sino también que las negociaciones de Ginebra hayan fracasado y que prosiga la carrera armamentista incontrolada. Este segundo presente seguirá siendo mi presente durante mucho tiempo y todavía permanecerá cuando mi pipa lleve mucho tiempo olvidada. Tenemos *varios presentes,* que tienen dimensiones muy distintas, y el presente de una «gran alma» tiene mucho más alcance que los futuros más osados de una existencia pequeño burguesa.

Cada situación es, en cuanto situación, un presente. Se relaciona con lo lejano como futuro, con lo cercano como pasado. Así es como para cada uno se crea un tiempo múltiple con presentes, pasados y futuros totalmente distintos, y el hecho de que el tiempo se pueda medir tiene su causa en esta multidimensionalidad, es decir, depende de que *una* situación temporal se pueda medir con *otra*. El tiempo se mide con el tiempo, el tiempo estrecho con el amplio. Sólo así se puede vivir el tiempo como corto o largo o como transcurso. Una única dimensión temporal

estaría tan poco «en movimiento» como un río sin orillas. Nuestros relojes no muestran «el» tiempo (que no existe) sino la forma temporal de un tiempo más amplio y que por ello transcurre muy lentamente, el tiempo del sistema solar. Sólo en relación con *esta* situación, nuestras situaciones cotidianas muestran un transcurso, se dejan «medir» y «comparar».

Es importante que la totalidad de la escarapela temporal se esté *acercando*, que de las situaciones lejanas surjan situaciones cercanas y que cada vez se aproximen, sean más rápidas y más estrechas, hasta que al final se sumerjan en el espacio interno de la existencia (que en modo alguno es idéntico al espacio interno de una individualidad). Pero eso se da de modo que puedan ser *revocadas* de esta inmersión y se agrupen luego para la identificación de una determinada capa situacional, que allí aparezcan como un pasado que afecta y en este aparecer sean mi «presente». Las situaciones avanzan simultáneamente como la mar de fondo en la playa llana y, al igual que las olas apenas se diferencian en la lejanía pero cuando se acercan se diferencian cada vez más, son más rápidas y están más perfiladas, lo mismo ocurre con las situaciones de la escarapela, que se mueve en su totalidad y así constituye el fenómeno del tiempo.

b. Distintas dimensiones temporales

Puesto que el tiempo es un constituyente de la situación y participa de su estructura básica, hay *distintos* tiempos, al igual que hay distintas situaciones. Y «al mismo tiempo» nos encontramos en dimensiones temporales totalmente distintas, que quieren ser medidas de forma muy diferente y que no resultan las unas de las otras.

Así, el tiempo de un partido de fútbol es una unidad en la que un minuto tiene una determinada medida. Pero al mismo tiempo vivimos en la dimensión de la historia, en la que el minuto no tiene medida alguna. Aquí se mide por décadas o por siglos. Además, al mismo tiempo vivimos también en la dimensión de la evolución, en la que los siglos no sirven como medición, sino

que se tiene que mesurar con unidades totalmente distintas, si es que tienen que aparecer los fenómenos correspondientes, los cuales son, al igual que la historia y el partido de fútbol, nuestra situación. Así, por ejemplo, los movimientos de los continentes son procesos que sólo aparecen cuando fijamos una medida temporal correspondientemente grande, que por esencia se distingue en su dimensión de nuestros sucesos vitales. Éstos no aparecen en esta dimensión, cosa que no significa que no sean nuestra situación, tal y como lo demostrará el próximo terremoto del cual puede ser que seamos víctimas.

El tiempo no es un transcurso homogéneo sino un fenómeno múltiple que se estructura, se mide y afecta cada vez de manera diferente. Por eso, hablar de «el» tiempo sólo es posible en el marco de una antropología insuficiente o de una antropología que ha excluido la multidimensionalidad de la existencia, que es la situación básica de todas nuestras situaciones.

La diferencia entre dimensiones temporales queda muy clara si comparamos ámbitos tan distintos como el de los procesos atómicos y nuestro mundo vital. Los procesos atómicos son tan incomparablemente rápidos que sólo mantienen el carácter de proceso en un «tiempo» que, correspondientemente, transcurra más deprisa. Del mismo modo, para los procesos evolutivos se tiene que aplicar otra medida temporal, si es que se quieren pensar e interpretar todavía como procesos. Pero ya una «cámara lenta» absolutamente corriente, o bien una simple «cámara rápida», nos muestran de una nueva manera el crecimiento de una planta, en concreto, lo muestran como un buscar y un palpar que convierte la planta en una especie de animal o en algo muy «humano». Por lo tanto: observa una cosa en su propio trasfondo temporal y la captarás como una estructura viva; una cosa sólo está «muerta» si la contemplamos con un trasfondo temporal incorrecto (demasiado parcial). ¿Acaso no descubriríamos en nosotros mismos un comportamiento sorprendente si pudiéramos contemplar nuestra configuración corporal en una aceleración

temporal extrema pasando por todo el tiempo vital? El crecimiento es un «comportarse», no un «devenir». Todo es un «comportarse», es más, es una «acción». Todo es «humano» cuando se lo deja en su propio trasfondo temporal, es decir, en el mundo que le corresponde. El mundo correspondiente es en última instancia la totalidad de sus situaciones. «Situación» es un concepto básico de la cosmología, no sólo de la antropología. Las situaciones amplias y las más amplias de todas son «mundo».

c. Donación y tiempo

Las situaciones tienen en el acercamiento una forma propia de movimiento, que es la de aproximarse. Mientras me identifique con una situación, ésta sigue siendo mía «inamoviblemente». El avance del tiempo se da en el cambio situacional, que es un salto identificacional. Mientras la situación sea válida, permanece quieta y forma un presente permanente. *Dentro* de esta presencia transcurre un devenir múltiple. El presente de la situación da a estos procesos la medida y la dimensión temporales. Dentro de la situación de un descenso de esquí es válido un tiempo mucho más minucioso que el del curso del año de un campesino. Quien no se pueda adaptar a la medida temporal del año de un campesino no puede ser campesino, pues se liaría y se desorientaría. Quien no se pueda adaptar a la medida temporal de un esquiador tendría que ser excluido inmediatamente de la carrera, la carrera no es «situación» para él, no puede aportar el entramado de percepción y de acción que se da con esta situación.

Cada situación tiene su entramado de tiempo, acción, percepción y ser. En ella todo está entramado (estructurado) de una determinada manera, con lo cual se convierte en la «coordinación», y en cuanto tal es experimentada como unidad. A este entramado pertenece una forma temporal unificada e inalterable, que admite en sí una forma genuina de transcurso temporal, si bien ella misma no transcurre. Cada situación es una *fase* o una *época*. El paso de fase a fase puede ser muy abrupto, de modo que se produzca una cierta sacudida. Al final de una fiesta de importancia

vital, con el último invitado se va también una situación que durante años fue la decisiva. Los recién casados se ayudan con un discurso vacilante, con el cual crean una interpretación conjunta de la fase cerrada y luego crean otra interpretación de la fase que vendrá. Durante un rato el tiempo se ha parado, ahora empieza «una nueva etapa».[xlv]

Cada situación es «una etapa». Los antiguos lo comprendieron claramente. El *in illo tempore* atribuye a cada devenir su tiempo y esto no significa atribuirle su lugar en un tiempo global. Ciertamente todo se encuentra en un tiempo global, pero la frase «en aquellos tiempos» no se refiere a ella. Y cuando en el libro de los proverbios se dice: «tiempo de llorar, y tiempo de reír; tiempo de luto y tiempo de gala» (Eclesiastés, 3, 1-8), se refiere a la situación general típicamente dividida en fases, situación en la que reír y llorar tienen un sentido distinto cada vez, a saber, que una vez es indicado lo uno y en otra lo otro. Esto no significa que en el tiempo de llorar se tenga que llorar sino simplemente que allí el reír estaría fuera de lugar y sería algo totalmente distinto de lo que quiere y puede ser. Para la vida y la convivencia humana es muy importante que exista la capacidad para cambiar de situación y saltar de fase, puesto que sólo así el hombre puede hacer justicia a la pluralidad de la vida estando abierto tanto hacia fuera como hacia dentro.

Cuando la lengua llama «estado» a la situación expresa su momento de *pathos* y de estatismo. Mientras la situación sea válida, uno se encuentra en este «estado» que es el estado fundamental permanente para todo lo que sucede en ella. Un estado permanece hasta que es sustituido por otro estado. La expresión «estado» también expresa en cierto modo el proceso básico de la situación en cuanto «interpretación».[xlvi] Cada situación es una interpretación de otra situación, la cercana lo es de las lejanas, la lejana de las cercanas. En cuanto interpretación se trata del despliegue de aquello que en las otras situaciones todavía está replegado. Una situación es algo similar a una alfombra vital, que se desenrolla y

con ello le abre al hombre un determinado espacio vital y de juego. Es en este sentido en que el nómada utiliza su alfombra, que durante un tiempo concreto le sirve de hogar y albergue en su existencia de nómada. Por eso el dibujo dominante en las alfombras orientales tiene a menudo el sentido de unidades situacionales cerradas: jardines, campamentos, palacios. Un ojo entrenado puede descifrar sin esfuerzo los elementos simbólicos de las alfombras orientales en su estructura de escarapela. Allí hay fuentes en medio de jardines que se encuen tran en las ciudades, y hay personas que están en tiendas, en pueblos, etcétera. Preferentemente, se colocan pequeñas alfombras encima de alfombras más grandes, cosa que se corresponde muy bien a la estratificación de situaciones en la que las situaciones más amplias sirven como base de estados más cercanos; uno y el mismo suceso pertenece a varias situaciones y en cada una de ellas asume un lugar distinto. Tenemos que ver las cosas adecuándonos a las situaciones de una forma múltiple. El secreter de estilo Biedermeier es un simple escritorio en situaciones cercanas, pero al mismo tiempo (si bien de forma no evidente) es, en cuanto antigüedad, parte de una situación histórica que está conservada junto con la actual en la situación «historia en general». Quien no ve ni vive la historia en cuanto situación y en cuanto situación de situaciones, entiende las antigüedades como «trastos viejos» que pertenecen a un transcurso temporal totalmente distinto. La nostalgia postmoderna es la concepción de horizontes históricos en cuanto situaciones adecuadas a la vida.

Cada tipo de transcurso temporal es permanente al mismo tiempo como «estado». Por ello, los estados y las situaciones sólo pueden cambiar y saltar porque se pueden hacer transparentes y transitables hacia un estado básico más profundo y hacia otras situaciones. Puesto que la base y el horizonte más amplio ya están dados desde siempre, parece que todo transcurra en última instancia en un tiempo *continuado*. En realidad, empero, este continuo está formado por múltiples discontinuidades que sólo pueden cambiar a golpes y empujones. El tiempo como «transcurso»

se constituye por su multidimensionalidad, es decir, por el hecho de que el cambio de presentes se puede vivir como una «sucesión» bajo la perspectiva de unos presentes de más alcance. La sucesión del tiempo se fundamenta en la confluencia de presentes. Cuanto más fuertemente se perfilen las situaciones individuales, más claramente se percibe la discontinuidad del tiempo, cuanto menos clara sea la fuerza de concentración y con ello las situaciones permanezcan disueltas, más se nivelará en una simple «corriente» el proceso de cambio del tiempo. El «tiempo que fluye» es un último residuo.

El *permanecer* esencial de las situaciones las convierte en *presencia*. Su permanencia en cuanto una totalidad interpretativa constituye el horizonte para la posibilidad de aparición de ciertas particularidades en una trama y un transcurso concretos. Cada situación es un presente, una «presencia» y en cuanto tal nos «presenta» lo que le pertenece. Como ya hemos visto, no es algo que está «detrás» de lo que presenta sino que es el ser presentado de todo aquello que presenta. Es, pura y simplemente, la presencia de las cosas. La situación «da». Es lo «dado»[xlvii] de lo que se da. No «se da»[xlviii] nada sin situación. Toda «donación» se da en una situación, es más, en muchas situaciones. En tanto en cuanto una situación está implicada en otra, también «se da» esta situación implicada. Puesto que todas las situaciones están implicadas, «se dan» todas las situaciones.

El carácter de realidad de nuestra realidad se entiende mal si se habla de «ser» sin diferenciar. El sentido básico de ser es «se da», y esto significa que la situación es el «sentido de ser» propio. La situación es lo que hace que nos sea dado «ser» o, mejor dicho, que nos pertenezca el «siendo».

Al igual que no hay un tiempo sino muchos tiempos que se distinguen decisivamente por su entramado y su carácter global, no hay un único «ser» (presencia, realidad) sino muchas y distintas maneras del ser, cada una de ellas caracterizada situacionalmente. Quien lo reduce todo a una única y torpe forma del «se

da», a éste se le da poco. Para él simplemente «se da» música. Pero para quien la música sea una manera única y absolutamente incomparable de donación, para éste de hecho no se da música sino que la música le «da» muchísimo, a saber, le da mucho «dentro de» y «mediante» la música. A él se le da verdaderamente. Y así con todo. Todo puede ser situación, es decir, *presente vivo*. Quien tan sólo pueda vivir esto un poco, será tan fuertemente agasajado, que querrá morir. No hay duda de que el sentido de la vida humana es responder y agradecer a la riqueza de la donación, ante lo cual, sin embargo, hay que tener en cuenta que la donación no se puede realizar en su plenitud de forma aproximada.

d. Tiempo y ser

Los análisis del tiempo más importantes proceden de Agustín y Heidegger, en especial de este último, que dedicó *Ser y tiempo*, su obra principal aunque no la única, a esta tarea. Al igual que Agustín, entiende el tiempo como la forma más fundamental de medición y de la dimensionalidad en general. Todo lo que de algún modo está «separado» se remonta en última instancia al tiempo, que es el «"fuera-de-sí" en sí y para sí mismo originario».[54] Pero mientras que para Agustín la separación es la mayor negatividad que caracteriza lo finito en cuanto tal y se contrapone al ser en sí mismo del infinito, para Heidegger constituye la positividad más fundamental, dado que mediante esta apertura originaria se abre por primera vez el «claro» en el que se contraponen ser y existencia, y con esta «diferencia ontológica» se hace posible la existencia humana. En Agustín, la clave fenomenológica para explicar el tiempo es el presente, que es la raíz del tiempo, puesto que el futuro es presente en cuanto futuro y del mismo modo el pasado sólo puede ser pasado en la medida en que esté presente como pasado. Futuro, presente y pasado son, por lo tanto, tres formas del ser presente, y por ello se pueden distanciar sin desunirse.[55] En Heidegger, la clave ontológica se encuentra en el futuro porque sólo allí se da la apertura y estalla la separación; el presente sólo se origina porque algo que proce-

de del futuro regresa sobre sí mismo, es decir, se pone como su futuro y así capta su pasado («arrojamiento»).[xlix] Así, el «proyecto» y el «arrojamiento», que se validan mutuamente y así ambos «se entregan mutuamente» en cuanto dimensiones distintas, son el «ámbito» de la temporalidad, en la que se extiende la existencia. La existencia «existe» en tanto «ex-siste» en este arrojamiento en separación del tiempo. Sólo si la existencia es ex-tática, es decir, ex-siste producida por el tiempo, por lo tanto, dimensionada, se le puede dar «ser» como una comprensión básica para lo existente de cualquier tiempo. El «alcance» del tiempo y el «dar» del ser fundado en él constituyen conjuntamente la estructura básica de la existencia.[56]

Nuestra concepción del tiempo se diferencia de la Heidegger y de la de Agustín en que para ella el tiempo no es la forma más fundamental de la extensión. Aún así, está más próxima a Agustín que a Heidegger puesto que según esta concepción la forma básica del tiempo es el presente y todo futuro o pasado sólo es posible dentro de un presente más amplio. Sin embargo, para nosotros, el espacio es más originario que el tiempo, cosa que ya parece mucho más plausible cuando se habla más bien de un *espacio* temporal y no de un *tiempo* espacial, es decir, en última instancia incluso se interpreta el tiempo espacialmente y, por lo tanto, el trasfondo temporal se sustituye por un trasfondo espacial.

En realidad, sin embargo, para nosotros ni espacio ni tiempo son hechos elementales, lo más elemental para nosotros es un devenir, a saber, el «devenir puro».[57] Este proceso no es ni espacial ni temporal, y tampoco es formal y todavía menos *a priori,* sino que siempre se presenta de forma concreta como la *procedencia* en la que un fuera y un dentro, una realidad y un centro vital que se encuentra en ella, aparecen unidos en un suceso común de modo que todo esto sólo se lleva a cabo o deviene «concreativamente». La indivisión, no la «conexión», es el origen de este devenir, indivisión de la cual también proceden una realidad y el centro vi-

tal en ella, pero sólo de un modo nuevo y cada vez más elevado. En la procedencia, la realidad y la vida avanzan separadamente pero de manera que ambas procedan del devenir común, que es «puro», porque no supone previamente ningún portador, sino algo que origina algo como portador tanto en el lado de la realidad como en el lado de la vida.

La procedencia en cuanto una forma de «devenir puro» no es solamente la forma básica de lo humano sino de todos los seres posibles en general. También las plantas viven de manera que se preparan previamente la realidad en la que son posibles. Sólo pueden echar raíces en el «humus» que se ha convertido en fértil mediante organismos ya descompuestos. Las plantas son las que hacen posible la vida vegetal. Del mismo modo, el equilibrio entre oxígeno y carbono de la planta prepara durante millones y millones de años la atmósfera en la que las plantas pueden respirar. Además, la vegetación de la tierra crea la circulación del agua entre tierra y aire, que es una condición previa para la existencia de las plantas, y también producen la atmósfera alrededor de la tierra, que es a la vez la luz que no las quema. En este sentido (sólo como ejemplo), el mundo vegetal se posibilita a sí mismo en la medida en que se crea y logra diferenciar una realidad determinada para una forma determinada de vivir en ella. De esta manera la planta también «ex-siste». Se «cultiva» el ambiente en el que ella es posible. Hace exactamente lo mismo que el hombre, que solamente se convierte en hombre en la medida en que se crea un ambiente («cultura») en el que es posible la existencia humana. Aquí la extensión típica de la existencia («espacio de sentido») no se anticipa a la existencia existente sino que procede con ésta en un camino global concreativo.

Si el devenir concreativo es típico para la existencia humana, entonces es típico para toda existencia, y esto es justamente porque *todo* ser es «adecuado a la existencia» y así tiene un sentido y un comportamiento humanos, sólo que en otra dimensión y en otra trama temporal. El hombre no es un caso excepcional sino

sólo una forma de representación especial de la forma general del ser de la naturaleza en general.

A quien quiera saber más de cerca en qué consiste lo especial del hombre se le tiene que dar por lo menos un indicio, a saber, que, de hecho, solamente consiste en la medida temporal de su procedencia, que es el acercamiento de sus situaciones. Para hacer una alusión a ello (no para demostrarlo), se propone nuevamente imaginarse la creación de una especie animal en cámara rápida, como por ejemplo el paso del saurio (reptil) a través del *archeopteryx* hasta llegar al pájaro. Vería un ser viviente que *se* transforma de una manera muy consecuente y seguro de su objetivo («consciente»), de modo que se adapta cada vez mejor a un entorno al cual también aporta descubrimientos muy logrados, como, por ejemplo, la construcción de nidos o el alargamiento de las patas para cazar peces en aguas interiores. En última instancia, en el producto final «garza» todo son descubrimientos y son tan «refinados» y «geniales» que sería estúpido no suponer ninguna «inteligencia» o «consciencia», a no ser que se viera en tales fenómenos una denominación insuficiente de la plenitud espiritual y la genialidad imperantes.

Los animales sólo superan a los hombres en espiritualidad cuando se elige su comportamiento de especie y no su comportamiento individual como trasfondo explicativo. Se tiene que escoger otra medida temporal, a saber, la de los millones de años, para mostrar, documentar y demostrar el comportamiento que contiene la espiritualidad específica de los animales.

Lo mismo vale para las plantas. También aquí nos podemos imaginar una medida temporal que sea tan amplia que capture la procedencia del género, es decir, que muestre el movimiento de autoposibilitación del mundo vegetal, partiendo del liquen originario hasta las plantas actuales y dejando claro su cultivo y posibilitación propios en un camino de ocurrencias y descubrimientos espirituales. Esta medida temporal tiene que ser todavía más elemental y de más alcance que la medida para el mundo

animal, pero su resultado es exactamente el mismo «comportamiento» que también encontramos en los animales y, finalmente, en el hombre. Tal como el individuo se relaciona con el hombre, la especie se relaciona con el animal y la planta con el género. Pero todavía hay más. El propio ser tiene la misma vida de la autoposibilitación; si pudiéramos seguir los procesos estelares de nacimiento, crecimiento y muerte de las galaxias en cámara rápida, de modo que se redujera el proceso de millones de años a la duración normal de una película, entonces estaríamos ante un drama, por lo menos tan lleno de ideas y tan genial como el *Hamlet* de Shakespeare, y veríamos que esto no procede de una inteligencia planetaria ya desarrollada desde siempre, sino de la propia voluntad de autoafirmación de la vida misma. También aquí se trata de logro y fracaso y de «ser o no ser».

En todas partes sucede lo humano, y sucede de forma dramática, es decir, en la cuerda floja entre logro y fracaso. El hombre no está solo en el universo. También el universo es humano, al igual que todos los escalones, fases y formas de desarrollo de la naturaleza. No hay ningún escalón en el que el devenir devenga de un modo más propio, o mejor, o más avanzado, o más espiritual. En todas partes deviene en cuanto «devenir puro», que es la forma básica del ser y de la vida. No existe el «progreso». Tampoco la «evolución». Todas estas ideas e ideologías sólo aparecen cuando el hombre se agarra en su postura antropocéntrica. Y mientras se agarre allí, se obstruye el camino hacia una comprensión antropónoma del cosmos y hacia una comprensión cósmica del *ánthropos*.

Las diferencias sólo son de medida temporal. Pero ésta no constituye ninguna diferencia ontológica ni ninguna diferencia de valor. Realizando el devenir puro en la forma humana, es decir, en cuanto tema vital individual, participamos a la vez en la realización del devenir puro en cuanto tema vital más íntimo y elevado de nuestro género y de nuestra especie y, finalmente, también participamos en la temática y dramática vital de la vida

y del ser en general. Todas estas dimensiones de un único tema básico son también dimensiones de nuestra propia existencia. No sólo buscamos una configuración vital *individual* sino que también participamos en la búsqueda de una configuración vital *social* e *idiosincrásica* y, más allá de eso, participamos en la búsqueda de una configuración vital para el ser y la vida *en general*. Todos estos procesos de búsqueda y de encuentro («devenir puro») están vivos en nosotros como configuraciones del sujeto y no tan sólo como simples piezas de un devenir mecanicista o evolucionista (biologista), devenir que no se da en este sentido neutral, determinativo e impersonal. Si dentro de nosotros se nos afirma la vida misma con un poder enorme en cuanto «vida en general» en aquellos instantes en que ya hemos renunciado a nuestra individualidad, dentro de ella se manifiesta nuestra egoidad más fuerte, que también en circunstancias pacíficas existe sin debilidad y es activa, incluso cuando parece que desaparezca bajo las actividades de un yo individual. La egoidad del «ser en general», una egoidad estelar, una egoidad cósmica, no solamente está presente dentro de nosotros sino que también es la egoidad más fuerte que gana por goleada a la egoidad individual. La individual es sólo una «sobreformación» débil de egoidades y personalidades individuales, aquellas que identificamos como «personas profundas» y «estructuras profundas», aunque se origine un derecho propio absoluto como consecuencia de su capacidad de sobreformación. La egoidad no es en ningún modo sólo una «parte» de un «yo general». Es «el mismo» yo que el más grande y más poderoso, igual que el poder de la vida omnipotente y del ser mismo. En cuanto a su dimensión, es una realización especial de este yo supremo y más elevado y sin esta realización el yo supremo y más elevado no sería posible. Pero sin el yo supremo y más elevado («Dios») no sería posible el yo finito y pequeño de la sobreformación individual. Pero esto no es porque necesite un «creador» de este tipo sino sobre todo porque este creador es el yo íntimo de cada una de las individualidades creativas. Y cada individualidad es creativa justo por *este* motivo. En cada yo actúa el

Dios creador. Pero no lo hace como un «superyo» anónimo sino como el yo más «íntimo» de cada uno de los propios yos finitos e individuales. Como su «yo auténtico», tal como nos enseñan los asiáticos.

La *antropología estructural* es, de hecho, una *cosmología estructural* o, en última instancia, una *teología estructural*. Pero también a la inversa: la teología estructural sólo es verdadera en cuanto cosmología estructural y antropología estructural. En todas las dimensiones se trata del mismo tema, del mismo drama. Para una «ontología dramática», como lo es la ontología estructural, todo se remonta al drama originario del «devenir puro». Lo que no se entienda a partir de él no se entiende de ninguna forma.

Para el devenir puro no hay «tiempo». Él mismo es el tiempo. El tiempo sólo es posible como «procedencia». La procedencia es el suceso dramático de la autoconfiguración de la estructura y de las estructuras en otras estructuras. El drama del devenir puro sólo se da en concreto, es decir, concretamente, en dimensiones distintas, en cada una de ellas como «sobreformación». Una dimensión sobreforma la otra asumiendo su temática vital como el tema (*sujet*) para la propia «interpretación». El *sujet* es el «sujeto» originario. Para una comprensión *dramática* del ser («sujetiva») todo está en un movimiento crítico, con lo cual el acaecimiento básico de autopérdida, autoencuentro y génesis del mundo se da siempre de nuevo en las distintas formas del proceder.

En cada representación humana se representa el drama elemental. Y el hombre «representa» sus obras para explicarse los hechos básicos de este drama elemental y para educar la capacidad personal para que participe de una manera adecuada en esta representación global, que es el drama del ser en cuanto tal.

Una *filosofía dramática de la vida,* tal y como se expone aquí, se aproxima en cierto modo (como seguro se ha visto) a las grandes religiones del mundo, quizás se acerque más a ellas que a la tradición de la filosofía occidental. Esto tiene su causa en el hecho que todas las mitologías y religiones son interpretaciones *dramá-*

ticas de la vida y del mundo, y en comparación con ellas la filosofía occidental se presenta como un formalismo que, justamente por su formalidad, no es «válido universalmente», tal y como pretende, sino que pasa por alto la esencia de la vida y del ser. Las interpretaciones dramáticas del mundo por parte de la religión aciertan con mucha más precisión en el devenir propio, es más, dan en el blanco, como por ejemplo la vida de Cristo, que casi es una fenomenología infalible del devenir puro. Evidentemente, aquí también se encuentran los motivos por los cuales toda filosofía tradicional se tiene que defender de la ontología y la antropología estructurales con una gran agresividad, puesto que deriva su autoconsciencia de la formalidad y la abstracción de su arsenal conceptual. Pero también la vida de Sócrates es una fenomenología infalible del devenir puro, y la interpretación del mundo de un humanismo vivo es tan valiosa para nosotros como las grandes religiones del mundo.

(Por cierto: teniendo en cuenta el análisis situacional, se deriva de la ontología dramática que tanto el devenir en el reino animal como el devenir en el reino vegetal deben ser contemplados como una situación real de nuestra existencia personal. Nuestra situación en el mundo, en la escarapela global, no sólo se caracteriza por lo que sucede en al ámbito humano sino también por lo que sucede en los ámbitos zoológico, botánico y astronómico. Todo esto, aunque se dé tan lejos y tan lentamente que no lo podemos «percibir», es también nuestra situación concreta y nuestra subjetividad individual y hay que incluirlo en la sensibilidad concreta como una circunstancia concreta dentro de la temática vital del individuo. No es suficiente con «saber» que participamos de la vida animal y vegetal, tenemos que «sentir» esta participación. Debemos tratar al hermano animal y a la hermana planta como un verdadero prójimo, cosa que sólo se ha dado en el hinduismo. Tenemos que poder abrazar un árbol, no sólo como gesto sino como saludo.

Lo que representan y defienden el «movimiento ecologista» y

los «verdes» es, de momento y por desgracia, sólo un malentendido antropocéntrico de la *solidaridad cósmica*. Creen que hay que respetar estas cosas porque si no se hace se truncan las condiciones de vida del hombre. Pero justamente no se trata de las condiciones de vida del hombre, sino de las condiciones de ser de la naturaleza misma, de la humanidad y los derechos de la existencia no humana. Sólo cuando hayamos desarrollado una solidaridad y un compromiso auténtico, que incluya el «ver» y el «sentir», con todo lo que vive, sólo entonces seremos *hombres humanizados*. «Ser uno con todo lo que vive» fue el lema del primero que no sólo sintió y supo, sino que expuso y defendió la solidaridad cósmica. Friedrich Hölderlin. Su *Hiperión* es el proyecto del hombre que logra su grandeza y su humanidad caminando junto al movimiento dramático de autoencuentro de la naturaleza. Un profeta del futuro. Todavía estamos lejos de comprender un principio como éste.)

e. ¿Panteísmo?

Podría ser que se denunciara como «panteísta» el proyecto global ahora desarrollado. Pero debería quedar claro que aspectos importantes de esta concepción superan lo que, hasta ahora, se ha desarrollado en la tradición occidental por lo que respecta a la cosmología y a la metafísica. ¿Cómo se puede, pues, aplicar con sentido un concepto general que pertenece al ámbito de reflexión de la cosmología y la ontología precedentes?

No obstante, hay que tener en cuenta lo siguiente. Si el ser supremo, más elevado y extenso es llamado «Dios» como hasta ahora, y aún así es visto como la totalidad del devenir cósmico, como la «vida universal», parece que se dan todas las condiciones previas para llamarlo «panteísmo»: Dios no está «encima» del mundo sino «en» o «en cuanto» él. Parece que no hay defensa posible. Ahora bien, nos podríamos preguntar si es legítima la intención de reproche del concepto «panteísmo». Un amigo teólogo mostró un gran valor cuando, en calidad de sacerdote cristiano, apostó por la tesis de que donde se puede encontrar una reli-

giosidad auténtica, también se puede encontrar panteísmo.

Sin embargo, consideramos que el rechazo del panteísmo es correcto. Pero este rechazo no debe conducir hacia una materialización de la relación entre Dios y hombre, y evidentemente tampoco a que haya un Dios «más allá» del mundo, que, por así decirlo, exista «al lado» y «encima» de él y que lo gobierne desde un trasfondo seguro. Un Dios «al lado» y «encima» del mundo estaría en una relación mundana con el mundo y por ello se convertiría en una cosa mundana que quizás sería «todopoderosa», pero no por ello sería «Dios». Dios no puede excluir nada, tampoco el mundo, por lo tanto el mundo Le pertenece y Dios no puede ser algo «distinto» de él. En cuanto «otra cosa», Dios necesitaría el mundo de modo determinante y dependería de él por definición. Esto no lo puede admitir un buen «teísmo». En este sentido el buen «teísmo» no se *contrapone* al buen «panteísmo».

Si hemos logrado clarificar más o menos nuestras posiciones cosmológicas, debería desprenderse de ellas que el «mundo» es más que un *compositum* de finitudes y facticidades. En la medida en que la «autotranscendencia» pertenece al sentido de ser del ente, no es ni facticidad ni finitud. La diferenciación ontológica entre finitud e infinitud es vista desde ambos lados como insuficiente y destructiva. Así, se confirma la tendencia de la crítica panteísta, si bien no exclusivamente en su sentido anterior. La suma de todo lo finito no es lo infinito, pero lo infinito tampoco es nada «existente» *en contraposición* y *por encima* de lo finito. El hecho de estar delante es la característica más esencial de lo finito.

Por eso, el auténtico «encima» de todo lo finito es lo que «deviene» y no lo que está «delante» cuando se piensa este devenir no como añadidura a lo que está delante sino como su origen, su «procedencia», su «devenir puro». Con «procedencia» y «devenir puro» se nombran posiciones ontológicas que están «encima» de lo finito como ninguna otra posición ontológica. En comparación con éstos, la tradicional «idea de Dios» es todavía finita y, de hecho, se trata de una blasfemia. El «encima» de la realidad su-

praterrenal de Dios no se puede volver a pensar en forma mundana sino que exige un sentido propio, *inderivable,* sólo resultado *de sí mismo* y sólo comprensible *desde sí mismo* (el «por sí mismo»). El sentido que sólo puede y debe entenderse y captarse desde sí mismo no es el que «está delante», sino el sentido que se *engendra* a sí mismo y a la vez engendra con él su «encima». El «devenir puro» fue descrito como este engendramiento que se engendra a sí mismo, es decir, como «autogénesis» de la estructura. Quien no sea capaz de comprender esto, tampoco es capaz de comprender la ontología y la antropología estructurales. Por eso mismo, una objeción como la del «panteísmo» se rechaza a sí misma.

Quien no sea capaz de participar en el movimiento de comprensión de la autogénesis estructural tampoco puede participar en la autotransformación de una dimensión ontológica en el sentido de autoelevación. Quien se quede parado en una base tan insuficiente como ésta, sólo podrá entender la posición que se desarrolla desde sí mismo como autonomismo, ontologismo, panteísmo, psicologismo, concretismo, finitismo, etcétera. De hecho, todos los reproches acabados en -ismo quedan bien. Evidentemente, *en el fondo* ninguno le va, porque no se trata de una «posición» sino de un «movimiento». No proporciona conceptos sino una captación, no proporciona una filosofía sino un filosofar, ningún pensar sino un vivir. En tanto que la inmediatez de la vida es la contraposición exacta a todos los -ismos, la ontología estructural se aleja impasible de todos los reproches dogmáticos.

17. La situación más interna

a. El abismo interno

Como ya hemos visto, la concentridad del acercamiento forma parte de la estructura de la situación, de manera que de ella y en ella se constituye el dativo *ontológico,* el «a quién» del hecho. El dativo ontológico es el origen del nominativo personal y todo *«quién»* se encuentra y se define como el *«a quién»* del hecho de un mundo. Un yo es aquello a lo cual el mundo viene a su en-

cuentro, tal como éste *le* viene al encuentro; es siempre algo *al que le* es dado o retirado esto o lo otro, y que dentro de esto tiene que vivir su situación. Por el hecho de que la situación es la razón constitutiva de su existencia, el ego no se puede definir nunca a partir de sí mismo sino que encuentra su definición en lo que lo determina. El interior de la situación es en sí mismo otro hecho situacional para un interior. No existe el *interior último,* puesto que todo lo que «se da» sólo se da *dentro* de una situación, *por* una situación y *para* una situación.

No existe un interior último o, dicho de otro modo, en el sentido de una entidad substancial el último interior es «nada». Esta enajenación última del hombre está lejos de reducirlo o de restringirlo, más bien lo contrario, constituye la *vivacidad* de la existencia dado que esta última nunca permite al hombre estar en una autoposesión tranquila sino que siempre maquina para que el mismo yo se *busque* y *encuentre* (y no se *posea)* en la armonía de sus situaciones y de su secuencia situacional.

El yo más íntimo no es ni una entidad ni una determinación que se pueda señalar en sí misma. Todas las determinaciones de mi yo siempre se pueden designar como «mías» («mi existencia», «mi vida», «mi facticidad», «mi identidad»…), por lo tanto, «me» pertenecen y dan por supuesto el «mi». ¿Cómo «me» podrían pertenecer si yo no existiera antes? Esto último que ya se da desde siempre, parece ser mi «yo», cosa, empero, que no es posible puesto que es «mi» yo y por lo tanto ya presupone un «mi». Así, fracasa cualquier intento para encontrar un sujeto último a no ser que este sujeto no fuera ningún núcleo ni ningún portador, ningún sujeto ni ninguna entidad, sino un *devenir,* el devenir de la «autofijación», como sostenía la antropología del sistema (Fichte, Hegel), o de la «autoconstitución», como sostiene la antropología estructural.

Esta autoconstitución da por supuesto que el «mismo» o el «yo» no «está presente» o «es» previamente, dado que si fuera así sobraría cualquier constitución. Es por este motivo apremiante

que la antropología estructural afirma y postula que el «yo» es «nada». «Es» una simple forma de realización, *constitución,* que se da su determinación con la ejecución de su devenir, y para ello necesita el «mundo». Desde un punto de vista estructural, el «mundo» es el material de determinación de la autoconstitución. De esta manera yo y mundo dependen el uno del otro. Conforman una unidad constitutiva y en cuanto tal *una* estructura, que hemos aprendido a captar como *situación*. La «situación» está muy alejada de ser una parte del mundo; siempre contiene (como hemos mostrado) todo el mundo, en un «como» de los hechos. La situación es el *hecho* del mundo y, en cuanto tal, tanto el mundo como el yo le pertenecen en calidad de lo que *le* es dado mundo. Este ego no soy nunca solamente yo mismo sino que desde siempre es toda una torre de nosotros y yo a la que también pertenece «el» nosotros y «el» yo. Cuando se dice que mi yo no es «nada» en lo más interior, esto significa ante todo que está abierto a *todas* las identidades. ¿Acaso significa esto que su último decir «mi» es una palabra del absoluto?

El mundo pertenece constitutivamente a la existencia y no se puede excluir en modo alguno. El hombre no se ha recibido sino que se tiene que «encontrar», y sólo se encuentra en el mundo, en el que se afirma en cuanto una respuesta concreta. El mundo no le permite ser un observador neutral sino que lo obliga a participar irremisiblemente, y no solamente a través de sus dependencias ónticas sino, sobre todo, mediante una condicionalidad ontológica recíproca que sólo se da en el mundo en la base de una relación cuyo principio de unificación más íntimo es él mismo, si bien (lo repetimos) este principio de unificación no se dé en sí mismo sino que sólo se encuentra, se obtiene y se tiene que *vivir,* por decirlo así, a partir de las posibilidades de relación del mundo.

El hecho de que la existencia en lo más íntimo sea «nada» constituye su «apertura». La *apertura* es un carácter básico importante que hoy en día incluso ha asumido el papel de una virtud

cardinal. La apertura a la cual nos referimos no consiste en encontrarse con los demás en el sentido de una tolerancia formal, sino en dejarse afectar hasta lo más íntimo si es necesario, y, si se diera el caso, en generarse de nuevo con vistas a una realidad decisiva y a la respuesta exigida. A las exigencias del mundo se les tiene que contraponer un yo que se *corresponda* a todas las realidades esenciales. Se *constituye* su mundo de tal manera que así se constituye en plenitud y con la máxima claridad posible. No responde con esta o la otra acción sino con un ser, con una configuración esencial, con un *encuentro del yo*.

El hombre no se debe fijar *a priori*. No debe saber quién es en lo más íntimo y, de hecho, tampoco lo sabe. Sin embargo, quien cree saberlo ha decidido con antelación lo que le puede afectar y, de hecho, ha fijado el mundo, independientemente de las particularidades que haya dejado abiertas. Quien sabe quién es también sabe qué es el mundo y qué pueden ser las cosas que quieren venir a su encuentro. En cierto modo, existe de manera tiesa y limitada («estrecha de miras») y queda a deber al mundo lo más importante, a saber, él mismo.

Lo que significa esta apertura en lo más íntimo se puede ilustrar con un ejemplo de la práctica interpretativa de los historiadores de la filosofía. El *texto* de un filósofo de la historia del pensamiento no puede considerarse como la forma última válida de su *pensamiento,* sino que debe tomarse como una primera *interpretación* de este pensamiento. El pensador no está ante sus propias ideas de una manera distinta a la del intérprete. También él es solamente el intérprete de su pensamiento. Nunca puede decir directamente lo que de hecho *significa* su pensamiento, sino que sólo puede tender a ello en una interpretación. Así pues, el intérprete de un pensamiento es, de hecho, el intérprete de la interpretación de un pensamiento, y de esta manera la idea nunca aparece en sí misma. Esto no es ninguna desgracia puesto que en esto consiste la vivacidad del pensamiento, del texto y de la interpretación, y en ello también se encuentra la posibilidad de

que la idea misma se haga *viva* en nosotros. No la podemos asumir sin más sino que primero la tenemos que *crear* y *experimentar* en nosotros, y lo hacemos cuando «damos con él» con tesis y afirmaciones que nunca dan con él. La idea central «se crea» en nosotros precisamente porque no la podemos asumir ni recoger. La buena lectura es un nacimiento y no algo parecido a una adquisición.

Esta experiencia también la tenemos en la vida cotidiana, cuando nos queremos explicar respecto a una cuestión central. Incluso cuando hemos hablado mucho y bien, tenemos la impresión de que no hemos expresado lo decisivo. Por eso a continuación nos gusta añadir una expresión como: «lo que de hecho quería decir…», pero incluso así no decimos lo que de hecho queríamos decir. De todos modos, podemos partir del hecho de que un buen oyente no ha oído pero sí ha captado lo que de hecho queríamos decir. Es más, un buen oyente incluso capta lo que de hecho no queríamos decir. Un mal oyente nunca captará lo que queríamos decir, ni en el caso de que se lo metiéramos directamente dentro. No podemos decir lo que de hecho queríamos decir porque lo que nos es propio y más íntimo no es ninguna entidad, sino solamente un principio de vivificación que llena toda la estructura de nuestra vida y habla, pero nunca se manifiesta en un punto concreto. No es ninguna substancia.

Lo que nos ocurre cuando interpretamos y expresamos también nos ocurre en el querer. Lo que queremos nunca es lo que de hecho queremos. Siempre es sólo lo que creemos querer. Por eso, un objetivo querido que ya se ha conseguido nunca nos llena definitivamente sino que nos lanza hacia aspiraciones por fines más amplios, y el fin último permanece siempre abierto, cosa que significa a la vez que en todos los objetivos se tiene un objetivo conjunto y todos los logros se logran conjuntamente. Pero sólo se logra conjuntamente cuando permanece «abierto» en cuanto fin último y no se materializa ni limita por constataciones o determinaciones.

Nos buscamos en todo, pero quien se quiera encontrar en una determinación no se encontrará nunca, o tendrá que vivir como una forma que no merece ser encontrada.

Nunca nos encontramos. Esta frase podría rezar perfectamente: nos encontramos siempre. De todos modos, esta frase sólo sería válida cuando no nos encontramos «nunca» de la manera buena. Esta posibilidad viene dada por la constitución estructural de la existencia, puesto que una estructura descubre su unidad de modo que todos los momentos particulares son modificaciones (explicaciones, no partes) de la totalidad. Así pues, quien vive a la manera de la constitución estructural no se pierde nunca sino que se «encuentra» en todos los lugares, evidentemente sólo en cuanto aquel que básicamente no se «tiene».

Quien busque la «autoposesión» debe recurrir a otra antropología, sobre todo a la de la substancia, puesto que según la ontología clásica substancia significa, desde el principio y eternamente, *autoposesión*. Para la antropología estructural la existencia no persiste sino que vive en una unión genética con el mundo, es decir, de modo que la existencia se recibe del mundo y el mundo recibe de la existencia. Ambos movimientos constitutivos crean en el caso del «devenir puro» una única procedencia concreativa.

b. Ninguna identidad

Lo más sorprendente en el hombre, por lo menos en el occidental, es la autoseguridad del yo. Nada le parece más claro que él es este yo bajo cuya condición se concibe. No cree que esté ligado más inmediatamente a otra cosa que a su yo, y nada le parece más conocido que este yo, con el que va a todas partes, se ocupa constantemente de él y tiene una autoposesión de la forma más segura (Descartes).

En verdad, empero, este yo es una mina de realidades, en la que todavía nadie ha bajado y de la que nadie todavía ha regresado. Sólo las apariciones más superficiales nos son conocidas, pero no sabemos qué es lo que nos determina en el fondo e incluso el lapso de tiempo de una vida larga no es suficiente para poder ex-

perimentar lo que en verdad somos.

Quizás algún día descubriremos el abismo interno en medio de nuestro ser mismo. Allí no habrá nada que se pueda agarrar, nada a lo cual hacer referencia o sobre lo cual basarse. Al final no hay identidad. Sólo somos interpretaciones de nosotros mismos, y evidentemente casi siempre demasiado ambiciosas, excluyendo muchas cosas, y así se malogra todo en dirección a la pequeñez.

La identidad no existe y de hecho nadie está fijado a ella. Nadie es realmente idéntico con lo que es o hace. Siempre podría haber obrado de otro modo, también podría no hacerlo. No hay autor. Lo que los jueces envían a la prisión es una aglomeración de acciones que, de hecho, quería algo totalmente distinto y en la práctica y en última instancia no tiene «nada» que ver con lo que se le reprocha. Justamente las naturalezas débiles han creado tan poca identidad que es una exageración desmesurada identificarlas con sus acciones. Sin embargo, lo hacemos porque necesitamos ser idénticos con lo que hacemos, puesto que, si no, no podemos atribuirnos nuestras acciones justificadas. El criminal paga por nuestro afán secreto de identidad.

Esta idea no elimina del todo la responsabilidad, pero la supone más débil y la reparte por las situaciones que una persona es. De esto también forman parte otras cosas como el origen, la clase social, la casualidad y la dependencia y, sobre todo, la desgracia. Al hombre de pega se le engancha durante tanto tiempo su revestimiento, que cree que es su alma. Esto es *naif* y a menudo uno se pregunta en qué lado del tribunal está la mayor ingenuidad.

No existe ninguna identidad directa, ni en la acción ni en el ser. No «somos» como se nos ve o se nos fija. El tonto no es tonto, el perezoso no es perezoso, el grosero no es grosero. En su interior no está afectado por esto. En su interior es puro e íntegro y tiene derecho al mayor respeto. Quizás pueda introducir de alguna manera su integridad en la vida si la reconocemos en la forma de tratarlo. Quizás se le pueda llamar y despertar, no siem-

pre, pero sí a veces. Y para ello nos tenemos que llamar primero a nosotros mismos. (Compárese con la «interpretación elevada», p. 265ss.)

La *nada más interna* es el corazón de toda identidad. No deberíamos estar tan obstinados por nada más que por esta nada.[58] Y, por lo contrario, huimos de ella. También en este aspecto, en Occidente nos hemos movido en la dirección equivocada.[59] Todavía seguimos atornillándonos en una pretendida identidad que para nosotros es la posesión más importante. Si nos liberáramos en la nada más interior, podríamos unirnos de forma totalmente distinta en identidades de acción, y cada uno sería sólo lo que se le considera «por casualidad». La vida humana obtendría por esto algo extraordinariamente amable, cuidadoso y aliviador. Seguro que mediante esto sería más humana.

c. La nada y la razón

El camino oriental une a todos los hombres mediante la nada que en ellos ha ocupado el lugar más íntimo. El camino occidental une a todos los hombres mediante la «razón» que dicen que debe ser la misma en las cabezas de todos los hombres y debe conducir al mismo ser y a los mismos juicios y máximas de acción. En la imagen del hombre en Occidente la razón asume el lugar que en imágenes del hombre más antiguas y en Oriente ocupa la nada. Esto ha llevado a la diferencia entre el camino oriental, que se ha concentrado completamente en la superación existencial de la particularidad, y Occidente, que se ha concentrado totalmente en la realidad particular, tanto en el hombre como en su alrededor. Visto desde el exterior esto se debe a la diferencia entre dominio y huida del mundo, pero visto desde el interior se debe a la diferencia entre *autoencuentro* en Oriente y *autoalienación* en Occidente. Ambos caminos llegan ahora a su fin y deben dejar paso a un nuevo principio.

Comprometer al hombre con la *nada* conduce hacia una comunidad más humana que comprenderlo desde la *razón*. La historia ha mostrado que la esperanza por la unidad de la razón y

una unión del hombre posibilitada desde allí es utópica. Las verdades más elevadas y superiores del hombre están tan situacionalmente condicionadas y determinadas como su experiencia propia más íntima. Actuando desde allí, el hombre no llega a mundos vitales comunes sino a «cosmovisiones» radicalmente diferentes que no significan paz sino guerra. El mundo acaba en la guerra mundial entre cosmovisiones y no en la paz de la razón común. Esto se debe ver con total claridad y se debe decir con gran decisión. Teniendo en cuenta esta verdad, hay que encontrar y desarrollar un nuevo principio.

18. La situación corporal

a. El cuerpo como situación

Parece como si la situación más íntima y última del hombre venga dada por el cuerpo, en el que todo el acercamiento de la escarapela de la realidad encuentra su última incidencia. Parece que sea así, pero no lo es. Para la ontología estructural no existe la situación más íntima ni el substancialismo del cuerpo. También el cuerpo es sólo una *situación,* que me es *dada* en la medida en que tiene la forma de ser de la situación que es la forma básica de la donación. En tanto lo llamo «mi» cuerpo, «me» tomo como una situación que se tiene que situar más adentro, y hacia la cual el cuerpo avanza en un acercamiento propio. Pero estamos acostumbrados a ello y da un buen resultado si nos *identificamos* con la situación corporal, y luego no «poseemos» este cuerpo nuestro sino que «somos» en cuanto este cuerpo. Pues no decimos «haces daño a mi cuerpo» sino que decimos «me haces daño». Esta es la identificación más natural y usual y por ello la mayoría de las veces se considera como necesaria, como inevitable y como dada «en sí», es decir, se considera substancial.

Aunque el cuerpo sea tan importante e irrenunciable para nosotros, es solamente una *situación* y por eso está sometido a la necesidad de un proceso de constitución y en manos de una tarea interpretativa. También el cuerpo es *interpretación,* esto significa que no se debe aceptar simplemente en su estructura biológica

sino que debe convertirse en «mi» cuerpo mediante una tarea que dure toda la vida, cuerpo que refleje exactamente tanto mi identidad global como mi situación social, profesional, etcétera. En cuanto situación constituye una egoidad propia que no es inmediatamente idéntica a las demás egoidades de mi existencia sino que a veces está de través, va por sus propios caminos y no deja que se hable con ella.

La fortaleza de la *propia* egoidad del cuerpo se muestra en cuestiones de inmunología, en las que (por ejemplo) un órgano transplantado no sólo tiene que integrarse funcionalmente sino que además tiene que ser totalmente «adecuado» de modo individual. Esto muestra que el cuerpo no es una simple totalidad funcional sino una *mismidad* organizada y constituida *en sí misma* en la que esta estructuración «en sí misma» indica una egoidad propia que no viene dada simplemente por la totalidad funcional. El «por sí mismo» del cuerpo se *constituye* en él al igual que el cuerpo se constituye según sus intenciones, es decir, se dispone él mismo en cuanto situación.

Las *prácticas orientales de meditación* tienen su fundamento en este proceso de constitución recíproco, esto es, que el cuerpo no es un hecho masivo sino una situación viva; estas prácticas refuerzan, por ejemplo, el ego corporal mediante ejercicios adecuados, le proporcionan una disposición más potente en su situación. Cuando, por esa razón, se dice que el cuerpo se vuelve más «consciente», esto no se debe relacionar con la «consciencia» en el sentido occidental (y aún menos con el «subconsciente» correspondiente) sino con la consciencia *propia* del cuerpo que es algo absolutamente distinto, a saber, la egoidad constituida *en él,* que tiene por completo intenciones propias, persigue objetivos, declara su conformidad o rechazo y procede de manera incorruptible en esta capacidad de juzgar.

En las prácticas orientales de meditación no solamente se lleva a cabo un fortalecimiento de la egoidad corporal propia, sino también un distanciamiento de ella. Si el cuerpo es una situa-

ción, y no es la más íntima en modo alguno, luego la fortalece cuando el cuerpo se presenta conscientemente como una simple situación mía, no como mi identidad. El yo íntimo se puede distanciar de igual manera del cuerpo como se puede distanciar de una situación lejana. El yo se desborda desde dentro y deja atrás al cuerpo como si fuera una cáscara. Si lo hace de manera radical, no se identifica con un yo interior sino con el abismo más íntimo, con la nada que evidentemente ya no es «mi» nada. Pero en la medida en que se identifica con «la» nada (la «nada absoluta»), se identifica al mismo tiempo con el «auténtico mismo», que es lo universalmente vivo.

La «nada» oriental no es una nada. Pero tampoco lo es todo. Tampoco es lo «absoluto». De hecho, no «es», sino que sucede en cuanto la vivacidad más íntima (el «abismo más íntimo») que lo abarca, vivifica y devora todo con el pronombre «mi», y por eso gusta y queda bien representarlo metafórica y gráficamente como un dragón que echa fuego (y aún así es benevolente). Al igual que un hombre sosegado lo sufre y toma parte de todo pero aún así permanece inalterable, «la» nada es la tranquilidad intranquila del universo. No existe «la» nada, pero sucede, y sucede concretamente en cada lugar en el que un ser vivo es consciente de su «naturaleza budista». Un proceso meditativo de este tipo no se realiza al margen de la nada sino en medio de su corazón, es más, lo «es», totalmente solo.

En estos fenómenos se delata que el cuerpo es una dimensión vital propia con una egoidad propia que se presenta como «situación» en el juego de intercambios con los hechos funcionales. No es un *sistema* sino una *estructura* viva y dotada de individualidad. Se articula del mismo modo como cualquier situación se configura y se estructura, mediante la «sobreformación» de una base previamente dada y estructurada, con lo cual ya se crean nuevas estructuras de sentido global ya autodado mediante pequeñas acentuaciones.

Para romper con la concepción simple y substancialista del

cuerpo está bien tener claro que nuestro cuerpo no es solamente un organismo sino un *organismo de organismos*. En él se encuentran también unidades inferiores, que son en sí mismas entes vivos completos, como por ejemplo los glóbulos sanguíneos, que tienen su propia vida, incluso pueden perdurar bastante tiempo fuera de nuestro cuerpo (en bancos de sangre) para luego realizar su útil tarea dentro de otro cuerpo. Estos organismos autónomos se encuentran en nosotros como un *cuerpo* en una situación extraña o alejada, pero de todos modos su situación es también *nuestra* situación y muestra que la escarapela también continúa hacia dentro con posibilidades particulares para constituir situaciones *internas* y las *más íntimas* posibles. Los glóbulos sanguíneos pueden enfermar y morir, y, mientras nosotros estamos sanos, son eliminados por otros organismos que son igualmente autónomos y poseen una subjetividad que actúa y reacciona tal como debe ser.[60] Así se pueden desplazar las subjetividades y corporalidades tanto hacia arriba, hacia unidades mayores, como hacia dentro y abajo, hacia unidades menores. En ninguna parte se encuentra *el* cuerpo o *el* yo. Tanto el cuerpo como el yo se *constituyen* según pasos identificatorios en una u otra situación. En ello, la unidad vital de los glóbulos sanguíneos es, en cierto modo, idéntica a nuestra unidad vital «psíquica» y llega a ser eficaz en ella al igual que, a la inversa, nuestra unidad vital psíquica y personal se reduplica en las unidades inferiores y por eso se convierte en «nuestra» sangre aunque provenga de venas ajenas.

b. La situación como cuerpo

Tal como se debe tomar el cuerpo como situación, también debe tomarse la situación como cuerpo. Cada situación, con la que nos *identificamos,* aparece como «cuerpo» en cierto modo; *reacciona* como tal, se *percibe* así, *sufre* como tal. Un gol en propia portería duele de verdad, pero no en mi cuerpo físico sino en mi cuerpo de club, que en este caso concreto (como público) grita al unísono con el mismo sonido de dolor que un cuerpo físico. Hay más: el ataque a las islas Malvinas sucedió muy lejos, al lado del

Antártida pero todos los británicos de sintieron «tocados», es más, «heridos», y esto no es simplemente una manera de hablar metafórica sino la expresión exacta para un sentimiento a cuyo contenido esencial también pertenece el hecho de ser un sentimiento unificador y no sólo un sentimiento común. Hablando con precisión fenomenológica: quizás «cada uno» no tenga este sentimiento, pero sí que lo tienen «todos». Hay que preguntarse si cada uno forma parte de todos, pero no hay que preguntarse si uno forma parte de todos los que tienen este sentimiento (y otros sentimientos correspondientes a la corporalidad «británica»). Los británicos son, a veces, un solo cuerpo y una sola alma. Y lo mismo les pasa a otros.

El cuerpo no existe substancialmente sino estructuralmente. Por eso, todo lo que es estructura también puede ser cuerpo. Al igual que nuestra identificación con un yo puede saltar de anillo en anillo, también salta nuestro «cuerpo», que tanto «vive y revive»[1] en el marco psicológico más pequeño como en un círculo social e histórico más amplio, y es completamente posible que el cuerpo más amplio perciba más intensamente y para nuestra vida pueda ser afectado de una manera más decisiva que el cuerpo físico. Así, un cuerpo físico puede verse tan afectado por la enfermedad del cuerpo familiar que él mismo también enferme terriblemente e incluso perezca. Normalmente un cuerpo familiar no perece con la muerte de uno de sus miembros, pero no es extraño que la enfermedad de una familia sea la muerte de uno de sus miembros. Lo que puede estar enfermo es el cuerpo en un sentido concreto, por lo tanto, una familia también es *cuerpo*.

Una familia puede estar enferma, o puede estar afectada por un «sufrimiento», y puede, igual que un cuerpo físico, incorporar el sufrimiento justo como un órgano. Por otra parte también puede sanarse, como un cuerpo normal, renacer, florecer y luego marchitarse y morir.

Lo mismo es válido también para una «sociedad», independientemente de cómo se defina, un Estado, un pueblo, una cul-

tura. También ésta puede enfermar y curarse, puede florecer y marchitarse, en ciertas condiciones exige cuidado y protección, pero probablemente también un tratamiento radical, incluso una operación, como por ejemplo un «recorte monetario». La antropología estructural no lo considera una manera de hablar metafórica sino como una insinuación lingüística de algo importante. Como la sociedad tiene un cuerpo verdadero no le es indiferente qué forma se le imprima. Para ciertas sociedades son correctas unas determinadas formas de orden, y otras son incorrectas. Esto no depende en absoluto solamente de su voluntad política. Para ellas puede ser perjudicial lo que para otras es útil, y el individuo puede tomar parte sufriendo de esta nocividad, a lo mejor otro no sufra porque no se ve afectado negativamente por esta forma de orden. Sin embargo, sólo lo parece y no se puede excluir que este alegre no verse afectado sea una manera de participar en la enfermedad social, una autoalienación que, de una forma característica, se encuentra completamente dentro de la alienación social.

También es importante tener en cuenta que el *mundo laboral* puede entenderse situacional y estructuralmente como *cuerpo,* y que, justo aquí, ciertos fenómenos corporales más esenciales pueden extenderse más que en el cuerpo físico. Alguien marginado laboralmente, un hombre gravemente mortificado en su situación laboral, no podrá resistir mucho tiempo físicamente. Incluso un cuidado familiar muy atento que intente respaldarle no podrá estar siempre allí para protegerlo de la herida en el *cuerpo laboral,* sino que la enfermedad («humillación»)[li] se acabará sufriendo en el cuerpo físico y finalmente también en el cuerpo familiar. Ésta es una situación dramática. Demuestra, por lo menos a un observador atento, que el organismo físico en el fondo no es nuestro cuerpo verdadero sino que, según la identificación individual, lo son organismos de mucho más alcance, que en ningún caso nos son lejanos, sino que de un modo ontológico y fundamental nos son más próximos que el «propio» cuerpo.

c. El cuerpo como interpretación

Al igual que una situación es poco presente de forma substancial, tampoco el cuerpo lo es. Sólo se convierte en nuestro cuerpo al darle una determinada interpretación y esta interpretación se expresa en él corporalmente. Tal como es nuestra expresión física, así somos nosotros: rectos o torcidos, tensos o relajados, movibles o tiesos, etcétera. No solamente los gestos y movimientos corporales constituyen el «lenguaje corporal» exacto, sino que el cuerpo mismo ya es lenguaje. En ello se debe tener en cuenta que no sólo nuestra interpretación de la vida se expresa en el cuerpo sino que nuestro cuerpo se expresa en nuestra interpretación de la vida. Ambos están situacionalmente juntos en el sentido de provocación y revocación. Para alguien que sabe mirar el cuerpo «rechoncho», en cuanto apariencia total, le dice algo sobre la configuración vital global de una persona, a diferencia por ejemplo de la silueta «desmembrada» de otra forma corporal. El cuerpo real es la correspondencia bastante exacta con otra corporeidad en cuanto a la cual podemos contemplar la *vida global* del individuo en cuestión.

Las situaciones son totalidades estructurales. Tienen un sentido interpretativo global y por esto están en *correspondencia* las unas con las otras. Debido a esta correspondencia, cada una de estas totalidades situacionales o, dicho de otro modo, las dimensiones de una existencia, puede considerarse como la expresión de las demás. La situación familiar es la imagen de la situación interior de uno de sus miembros. La situación interna de uno de sus miembros es la imagen de la situación familiar. Según qué dimensión se asigne como la forma expresiva de las demás, ésta puede concebirse como «cuerpo», pues el cuerpo es la forma de aparición y de expresión del hombre.

Por ello, el «cuerpo» es siempre *aquello* que es afectado en la situación *y aquel* que actúa en la situación. Detrás puede haber un cuerpo fisiológico, pero también un nosotros «encarnado». El fenómeno *cuerpo* siempre se constituye de manera diferente.[61]

Para la antropología estructural es importante que el concepto de cuerpo se deshaga de un substancialismo desconcertante. Hay que ver que el cuerpo no está fijado sino que una existencia «salta» identificatoriamente con su corporalidad, la equipara cada vez con otra situación para poder participar «corporalmente» en ella. Es importante que el hombre *disponga* de su cuerpo de esta manera y se incorpore libremente, *donde* y *como* le parezca esencial y relevante. Tiene que ser capaz de sentir realmente una vez con su iglesia (y sentir es la prueba para la unidad de toda corporalidad) y también tiene que ser capaz de regresar compasiva y sensiblemente al cuerpo de su familia. Sólo el que puede sentir «compasión» por los demás, es un hombre humanizado, el que permanece encarcelado en su «propio cuerpo» es en cierto modo inhumano, aunque en lo demás se adecue a todas las normas psíquicas, sociales, éticas y jurídicas.[62]

d. Cuerpo y alma

En los distintos principios de la psicología tradicional normalmente se diferencia entre *cuerpo* y *alma* y esta última se ve como que «habita» en cierto modo en el cuerpo. Con ello se separa algo, que en esencia constituye una única estructura, en dos entidades y así se fija en el estado de la autoalienación. Evidentemente cada organismo está «animado», pero no porque en él habite una entidad llamada alma, sino porque en cuanto estructura global proviene de una *génesis* y se sigue encontrando en una *génesis* que, mediante el momento irrenunciable de la corrección retrógrada y la *auto*experiencia, *constituyen* un centro tal (una egoidad) que se puede representar en esta unidad del todo («alma»). Dicho de otro modo: la génesis estructural está bajo la ley de la unidad, pero de una unidad tal que se puede identificar con la unidad de cada uno de los órganos. El despliegue global sólo es génesis estructural cuando en ella la identidad del órgano se puede mantener idéntica a la identidad del organismo. Este proceso de identificación pertenece a todo el proceso estructural y no es simplemente una parte de él. La expresión «alma» es adecuada cuando

quiere decir que ella «anima» como sí misma todos los órganos y sus miembros. La identidad global «vive» en cada identidad particular, éste es el estado estructural básico al que se apunta con la noción alma. Pero hay una indicación equivocada en el hecho de que el alma aparezca como una *añadidura* al cuerpo y entonces, en caso de que los procesos de identificación sucumban, se pueda llamar «desaparecida» del cuerpo. Esto es una ontificación que estructuralmente no se puede admitir y que lleva a una concepción de la vida que en su totalidad significa autoalienación. Quién piense así desacredita el cuerpo y con ello se desacredita a sí mismo.

La concepción de «alma *y* cuerpo» tampoco sirve, como a veces se supone, para la vida religiosa, puesto que la religiosidad auténtica se aferra inamoviblemente al cuerpo, y, como por ejemplo en las buenas formas del cristianismo, se interesa por la «resurrección del cuerpo», es decir, sólo puede pensar una «eternidad» que también contenga el *cuerpo*. Si, por el contrario, la religiosidad se reduce a una pura preocupación por el alma, se convierte en un reduccionismo y una desfiguración que probablemente tiene efecto en todas las partes y contenidos de la teología.

e. Encarnación

Un fenómeno importante de la corporalidad es la *encarnación,* la cual abarca y domina toda una serie de fenómenos parciales que hasta ahora se han contemplado de forma aislada: *costumbre, carácter, usos, vivir, patria, sentimiento,* etcétera. La encarnación está relacionada con la *articulación* y la *estructuración* y pertenece constitutivamente a la escarapela situacional. Una situación se convierte en «cuerpo» para otra mediante encarnación.

Sin entrar en todo el alcance y toda la profundidad del fenómeno de la encarnación, mencionaremos el crecimiento de la situación corporal. En una primera etapa de la vida se toma en posesión el propio cuerpo, y en concreto en la unidad situacional con el cuerpo de la madre; el bebé se encarna. Esta primera toma

de posesión se realiza hasta el final del primer año de vida. Un segundo círculo de la corporalidad se forma por la capacidad motora y las funciones pragmáticas de las extremidades, un *círculo de movimiento* que es tan cuerpo como el cuerpo biológico del hombre. Este círculo de la capacidad del poder hacer y de las habilidades se forma hasta el séptimo año de vida y también después se encuentra en constante ampliación y articulación. Algunos círculos funcionales pueden convertirse en dominantes y reprimir a otros; los círculos funcionales se relacionan como los órganos y constituyen el organismo superior de la persona particular en cuanto individuo con capacidad de actuar en todo el entorno. Un tercer círculo de encarnación es el del *mundo de la vida social,* en el que en primer lugar se encuentran la familia, la escuela y los compañeros de juego a imitar. Este círculo vital también se tiene que conquistar (encarnar); el niño se tiene que «adaptar» tanto a él, de modo que viva en él como en un cuerpo, que esté en él como «en casa». Queda una grave deficiencia si no se da esta adaptación y si no se incorpora el trato con los colegas y compañeros. El criterio fenomenológico de la encarnación es que uno ya no se relaciona con aquello que se ha convertido en «cuerpo» sino que se relaciona con los demás *con su ayuda*. Cuando uno se lleva la comida a la boca no mueve el brazo para que *éste* lleve la comida a la boca sino que el *yo* ha encarnado el brazo de tal modo que el yo mismo, sin percibir el brazo ni dirigirse a él, conduce la comida hacia la boca mediante él. Es más, el «mediante él» es superfluo. «Yo» me llevo la comida a la boca con lo cual el brazo pertenece de forma totalmente inmediata y sin fisuras a este «yo». Esto es encarnación. Y el proceso sigue: yo no me llevo la comida a la boca sino que «yo como». A esto le pertenece además del brazo también los cubiertos, el mantel, la mesa, la silla y todo el resto que está encarnado de modo que ya no se trata de un «medio» para actuar sino que pertenece al «yo mismo»: «nosotros comemos».

Encarnación es inmediatez, constituye aquel yo no dividido que puede verse *afectado* por otras situaciones. Las situaciones in-

ternas pertenecen por encarnación a aquel «interior» que puede ser afectado. Sólo un hombre encarnado puede verse afectado y sólo se ve afectado cuando la encarnación ha sido lograda. Para algunos todo se acaba con el trabajo y el hogar. Todo lo demás queda fuera. Por el contrario, otros tienen una «patria», es decir, han encarnado una *región* de tal manera que ésta puede verse afectada en las personas como un *cuerpo*. El irlandés sufre más por Inglaterra que por dolores reumáticos. Todo lo que hemos aprendido sobre la identificación también vale para la encarnación. El concepto de encarnación sólo añade que uno no se puede identificar arbitrariamente, sino sólo con aquellas situaciones que se han asumido por encarnación. A través de la encarnación el círculo vital identificatorio se puede ensanchar extraordinariamente y sería muy importante que se pudiera llevar a los hombres a la encarnación de todos los hombres, así sentirían *con todos* o, mejor dicho, como todos. Lo que afecta a la humanidad también afectaría al individuo. En este caso, y sólo en éste, se daría el «hombre humanizado».

E. Las estructuras profundas y lo más externo

19. Las estructuras profundas

a. La persona corporal

El cuerpo «vive y revive» en la medida en que se *constituye* a sí mismo. La autogénesis también forma parte de él, al igual que en cualquier otra estructura y en cualquier otra situación. Se constituye *realiter* mediante su «crecimiento» y se constituye *intentionaliter* mediante una autointerpretación con la cual se «sobreforma». La sobreforma el sistema biológico *común* previo en el sentido de una configuración corporal *individual* que luego se convierte totalmente en su propia obra. El hecho de utlizar un *sistema* biológico como base y modelo no cambia nada en el hecho de que el cuerpo que existe fácticamente sea «de cabo a rabo» su propia obra. Lo documenta a través de la expulsión de cada órgano que no se acomoda a su sentido propio individual.

De esta manera se forma el cuerpo como *persona*. Su egoidad

no solamente es la unidad formal de funciones particulares previas sino la especificidad individual con espíritu. El cuerpo tiene espíritu. Por eso, uno de los principales testigos de la antropología estructural, Blaise Pascal, habló con tanto acierto del *esprit du corps*. Al espíritu de un cuerpo determinado pertenecen, por ejemplo, un optimismo ilimitado, una mentalidad festiva, una receptividad alegre, corpulencia, amistad con la vida y la muerte. Imponer un «peso normal» a un cuerpo como éste sería una barbaridad. El hombre, que es propietario de este cuerpo, le debería estar agradecido y buscar la amistad de este cuerpo durante toda la vida. La cuestión sobre la duración de la vida, que actualmente se toma tan en serio, es indiferente. «Tiempo» significa algo distinto para cada cuerpo y dichoso el cuerpo que encuentra un poseedor que tiene tiempo *para él*.

Ambos, el hombre y su cuerpo, viven bien mientras simpaticen. Un hombre educado respetará la personalidad de su cuerpo. Se esforzará por conocerlo y no se arrepentirá de este esfuerzo. En algunos, la persona corporal es más impresionante que su existencia civil. A lo mejor vivió durante mucho tiempo *por debajo* de su nivel corporal. En otros, el nivel corporal es totalmente insuficiente, pero la mayoría de las veces no a favor de la persona espiritual, que se hubiera podido «desarrollar libremente». No hay desarrollo del espíritu si éste no se basa profundamente en la persona corporal.

La persona corporal tiene su propia lengua, una forma de manifestarse muy personal. Esto va desde el asco a la jaqueca, y algunos lo consideran una «enfermedad» cuando, de hecho, se trata de la manifestación sana de su persona corporal, sólo que rehusa claramente seguir sus inclinaciones.

Bienestar es el consentimiento de la persona corporal dado desde debajo de todo a ciertos transcursos de la acción en la superficie de la existencia. Bienestar y malestar son formas de expresión bien escalonadas, cuyas notificaciones más esenciales sólo son perceptibles por un oído muy agudo. Pero, ¿quién nos ha

enseñado a agudizar el oído hacia dentro y hacia abajo? Y, sin embargo, es lo más importante. Un hombre que no puede oír hacia dentro ni percibir el estado de ánimo más profundo de su existencia, a la larga también ha acabado su papel en las capas superiores. A veces, en el hablar o en el reír de un hombre se puede oír de qué profundidad viene. Cuanto más profundo, mejor. El reír tiene que venir de lo más profundo.

Este profundo arraigo del hombre en la existencia propia y en el espíritu de su persona corporal es más importante que su comportamiento ético. Y justamente porque su comportamiento ético sólo tiene valor si proviene de la profundidad de la persona. Todo lo demás es dominación disciplinadora. Schiller, que algo entendía sobre este fenómeno, llamaba a esta gente los «discípulos descabezados» de su sociedad.

En contra de toda existencia artificial, siempre vuelve a retumbar con todo derecho el lema «regreso a la naturaleza». Pero se entiende mal si se toma en el sentido de la primitivización de las circunstancias de la vida externa; se entiende bien, en cambio, si se refiere a un giro de la orientación vital hacia adentro y hacia abajo, hacia las estructuras profundas de la corporalidad.

b. Cuerpo terrenal

Nadie nos discutirá nuestro cuerpo biológico, y por eso también esperamos para el reconocimiento de la persona corporal una amplia disposición de acuerdo. Distinto es con el cuerpo terrenal, que también es una estructura profunda de nuestra existencia pero que no se deja captar fisiológicamente. Independientemente de cómo sea posible, el hombre participa de una manera muy profunda en la vida de la Tierra, como por ejemplo en la secuencia de las estaciones. Primavera, verano, otoño e invierno no son sólo fases climáticas externas, también son figuras vitales internas que se encuentran en una evidencia y lógica consecutiva. Sólo quien puede apagarse como el invierno puede vivir una primavera creadora. Esto no se da sin más. Pero solamente se entra en el invierno si se ha vivido la culminación del otoño, y sólo

se llega a este último si se ha superado el calor de un tiempo de maduración. Creación y fertilidad se forman, ante todo, yendo de la mano de un ciclo anual de formas de ser y estando dispuesto a hundirse sin reservas, puesto que una primavera rebosante sólo puede venir después de un frío invierno. Cierto que la vida terrenal del hombre no tiene que ir sincronizada con la vida de la naturaleza, puede obedecer a un ritmo mucho más corto, pero también a uno mucho más largo, y algo querrá decir que un hombre despierte de un invierno de siete años. Quien realmente se puede escuchar hacia las profundidades, comprobará que su vida sigue un ritmo de ascenso y decadencia en fases muy largas. Si es capaz de esperar mucho tiempo el ascenso, delata una gran autoexperiencia con la estructura profunda de la vida terrenal. Quien no lo puede hacer y quiere forzar el ascenso por todos los medios experimentará la decadencia de la misma manera, absoluta y definitivamente.

Sin duda alguna, el defensor de la vida terrenal fue Friedrich Nietzsche. Con «Zaratustra» creó el profeta de la Tierra, que se entendió justamente como el antiprofeta respecto a todas las profecías celestiales anteriores. Su exigencia básica y principal rezaba: «Sed fieles a la Tierra», y esto significa renunciar a todo pensamiento inconexo y a todo razonar que no tenga relación con el cuerpo, y estar a favor de forma decidida por la vida desde abajo, que parte de la fuerza propia de superación de la realidad. Se podría leer todo el «Zaratustra» como un compendio para la vida terrenal.

Otro testigo es Carl Gustav Carus, el médico, poeta y filósofo romántico, del cual proviene, a nuestro saber, la expresión «vida terrenal», el modo en que el romanticismo desarrolló una predilección por las estructuras profundas y creó una religión natural para la cual la Tierra era un único templo. De allí nos llega el amor por el bosque, es más, el «placer por el bosque», la alabanza extática del paisaje y la capacidad de ver en las formas naturales elementales las enseñanzas supremas del ser del hombre. Sería

completamente equivocado ver en ellas solamente un principio artístico y estilístico y un capricho poético, se trata más bien del descubrimiento de una dimensión vital del hombre, a saber, la estructura profunda de la vida terrenal, en la que el hombre está inmerso y enfundado y a partir de la cual saca sus fuerzas e indicaciones más importantes.

En el sentido de estas estructuras profundas terrenales también actúan los fenómenos geográficos y los paisajes de la patria chica. Es distinto provenir de la montaña o de la llanura, del interior o de la costa, del «alto» norte o del «profundo» sur. En ello se han marcado estructuras profundas que están presentes por igual en el hombre y en su realidad vital, unen a los dos y los lleva a superarse mutuamente. Un hombre debe tener «contacto con la tierra» incluso cuando va vagabundeando como un nómada. Justamente los nómadas viven en una unión extraordinaria con la tierra y los animales, con el viento y el clima, y el nómada moderno tampoco traza su camino sin estar unido a la vida terrenal.

El *mito de Antaios* expresa con gran claridad la importancia elemental de la unión retroactiva del hombre con las estructuras profundas. Es conocido que Antaios es un gigante de una fuerza enorme, y totalmente invencible mientras esté de pie en contacto con la madre Tierra. Hércules sólo lo puede vencer levantándolo pues con ello interrumpe la unión con su fuente de poder. El mito contiene una experiencia fundamental que no se puede infringir sin castigo. Quien pierde la unión con la vida terrenal, pierde su poder.

Recordemos a otro romántico, Philipp Otto Runge, cuyo cuadro «La mañana» muestra un niño despertando en un prado, una pintura que está rodeada por un marco pintado en el que los espíritus de la Tierra están representados en forma de angelotes que desde abajo, desde la región de las raíces, buscan la luz. Así el pintor expresa que la realidad radiante sólo es posible si se alimenta de la oscuridad de las estructuras profundas no extraídas.

c. El animal en el hombre

Si observamos el hecho de que el hombre se ha desarrollado a partir del animal, experimentaremos otras estructuras profundas. Los antiguos escalones del ser, que fueron importantes para la evolución, continúan vivos en su existencia. En las capas profundas, nuestro comportamiento y nuestra sensibilidad se asemejan a los de los animales; hacer el nido e instalarse son acciones importantes durante toda la vida, incluso cuando sólo se expresan en los bebés en su forma más bella y clara. La felicidad de la caverna. La satisfacción profunda dentro de un montón de heno, debajo de las sábanas, incluso en el amontonamiento de una pista de esquí para debutantes. ¿Quién quiere salir de allí? Y lo mismo vale para las importantes sensaciones de calor del establo, es más, el tufo. El buen observador seguro que ha notado que un olor propio fuerte es esencial para el bebé, de la misma manera en que podemos observar en los animales este arraigo en un aura identificatoria en el olor y el gusto en varias formas. El niño es bastante mayor cuando siente el propio olor como «hedor», y algo de éste permanece esencialmente, tal y como se puede leer clara y bellamente en el *Ulises*.

Y todo esto sin olvidar los fenómenos animales de la proximidad corporal, la sexualidad, la búsqueda de una presa, la autoafirmación en la lucha y el bienestar. Se trata de un lastimoso signo del mal conocimiento de uno mismo cuando experimentamos como detestables comportamientos y sensaciones animales. Aquí yace un gran error. Pero no nos podemos dejar desconcertar cuando queremos reconocer lo «humano» en cuanto principio básico de toda la naturaleza, y no lo queremos reservar sólo para el hombre. El hombre sólo es *humano* cuando ciertos modos de comportamiento animales y vegetales le dejan de ser ajenos. La investigación del comportamiento nos enseña que todos los modos de comportamiento humanos tienen formas previas animales, incluso formas muy interesantes, cuyo nivel apenas alcanzamos.[63]

Hay más. No sólo hemos conservado en nosotros modos de comportamiento animal sino también vegetal, y sólo vivimos humanamente si somos capaces de activar estas situaciones sedimentadas en una forma de ser que nos sustenta y nos une. Hay hombres que son «fecundos» y otros que no, y esto no depende de su inteligencia, su destreza o su actividad. Si bien los doctrinarios en un gremio democrático lo han dicho todo correctamente pero con ello también lo destrozaron todo definitivamente, quizás la única persona fecunda encontrará la palabra que permite seguir adelante. Ni la lógica, ni la planificación, ni el medio autoritario o la inteligencia convierten un desarrollo ulterior en fecundo, sino solamente la fecundidad en cuanto tal. Para ella no existe otro criterio que el de «fecundizar». Pero sólo pueden sentirla aquellos en los que se pone en acción la estructura profunda que va desde la existencia *vegetativa* del hombre hasta su estructura profunda vegetal. En el Museo Albertina de Viena hay un cuadro de un artista modernista que representa a un hombre y a una mujer de manera que la figura *del hombre* está construida a partir de una composición de incontables formas animales y la figura *de la mujer* se compone de incontables formas vegetales. Ante este cuadro nos puede quedar de una forma sorprendentemente clara el hecho de que en el hombre actúan de manera preponderante las estructuras profundas animales y en la mujer las estructuras profundas vegetales. También el lenguaje corriente lo expresa con un acierto sorprendente, cuando se habla despreciativamente de la mujer como una «planta» y del hombre como un «animal», y no a la inversa. Evidentemente, hay que liberarse del tono negativo de estas expresiones, siendo consciente de que con ello uno se decide en contra de una larga tradición. Ahora es más importante encontrar una relación positiva con las estructuras profundas que dejarlas atrás con un movimiento de superación. Todo «crecimiento» proviene del principio vegetativo, al igual que la «reproducción», como su nombre indica, y es ónticamente importante que el hombre sea capaz de introducir lo vegetativo en su percibir y actuar. Lo mismo vale para el *sensorium*,

que el hombre atrofió de tal manera en la «superación» del animal que por ello se creó un principio de inhumanidad. Es sabido que en el animal se da la «restricción de matar dentro de la misma especie», que evita la matanza de congéneres; junto con otros instintos y otros órganos sensoriales el hombre también ha perdido esta restricción. Como muchas otras formas de sentir y de comportarse, como por ejemplo el juego infinitamente creativo, tiene que ser recuperado de forma retroactiva, si es que se quiere alcanzar un «reino de paz» como lo sueña el antropólogo.

d. Lo que en el fondo queremos

Cada intención de la voluntad está apuntalada por otra intención más profunda, que a su vez está sustentada por otra aún más profunda. Un hombre quiere obtener la licencia para conducir y se justifica esta volición por la necesidad de conducir por motivos profesionales. Pero, en realidad, en ello se expresa la necesidad profunda del «conducir». Conducir es un ser llevado en el que fuerzas ajenas se someten a la propia voluntad. De acuerdo con esto, conducir se convertirá en su pasión, como lo es en bastantes personas. También es importante considerar que no es tan sencillo y que se tiene que «dominar». Justamente esta disposición de fuerzas externas, cuyas leyes se deben conocer y tener presentes, da un gozo de vivir. La felicidad en la Tierra se encuentra en el lomo de un caballo, o en el asiento de una Honda, o al volante de un BMW, y todavía más en la palanca de mando de una Cessna. Pero ¿por qué se da este querer dominar algo? ¿Quizás por el sentimiento de elevación, por las vistas, por la «luz», o por las «alturas»? Cuesta descubrir las intenciones últimas. De todos modos, exponen el motivo más profundo de una persona. Un niño, por ejemplo, experimenta el paso de un sistema en movimiento a otro en reposo como una diversión superior, como ir en monopatín lo más cerca del adoquinado, de las vías del tren o de los tablones en medio del barro. No hay nada que excite tanto a un niño como el hecho de pasar muy cerca de estructuras diferentes. Movimiento. Movimiento *de* estructuras,

no *en* estructuras. Algo así puede convertirse en volición principal y *satori* de toda una vida.

Todo nuestro querer se basa en una volición fundamental y nuestra existencia personal solamente es la exposición superficial de una persona profunda que se remonta hasta las capas de ser más elementales. Todo esto está vivo en nosotros y no como aspiraciones particulares sino como una totalidad cerrada, como centro de actuación y de situación orientado y organizado hacia una realidad determinada que es el mundo que le corresponde.

Al igual que el querer se basa en una volición fundamental, toda opinión se basa en una opinión fundamental, y lo que decimos nunca es lo que «de hecho» queríamos decir. Siempre podemos añadir a nuestra opinión otra más elemental, para la cual la primera sólo era un pretexto o una forma de expresión. Esto no tiene el significado de «ocultar» puesto que no se esconde nada. Al igual que la escarapela situacional con varios escalones es la forma básica de nuestra realidad, la estructura del pensamiento con varios escalones es la forma básica de nuestro saber, y la estructura de la voluntad con varios escalones es la forma básica de nuestro actuar. Todas estas formas constructivas conducen hacia abajo, hacia un «abismo» en la capa inferior que no tiene una base última. Probablemente, de este *abismo* también proviene el miedo que asalta nuestra existencia «sin motivo alguno»[lii] y que gusta de usar hechos concretos para enmascararse. Miedo a las arañas, a los ratones, a la pobreza, a la decisión, etcétera. Sin embargo, sería importante captar el *abismo* como el *principio* de la *vivacidad* de la vida y asegurarle un lugar esencial en nuestra existencia reconociendo y yendo por la larga escalera de las estructuras profundas de nuestra existencia. Para la antropología estructural, una existencia tiene tanto valor como su capacidad de mantener presentes sus estructuras profundas.

Tampoco se debe pasar por alto que una existencia extendida hacia la profundidad se puede comunicar con otras existencias como ella de modo muy fructífero y en cualquier momento.

Una sociedad humana sólo es posible sobre la base de una comprensión profundizada de la existencia. La profundización, no obstante, supone «ejercicio», desprendimiento y liberación de las capas del ser que a menudo olvidamos y oprimimos.

e. Lo inconsciente

La filosofía y la psicología de lo inconsciente (Sócrates, Agustín, Leibniz, Nietzsche, Hartmann, Freud, Heidegger) nos han orientado, con razón, en dirección a las estructuras profundas, si bien no descubren realmente su carácter estructural. En este sentido, la expresión «inconsciente» no es muy afortunada, pues establece una frontera entre la luz y la oscuridad. Pero, realmente, la dimensión profunda de la existencia se abre de verdad cuando se capta que todas las dimensiones tienen su *propia* forma de consciencia. La antropología estructural intenta llegar a esto poniendo el fenómeno de la situación en todas las dimensiones, fenómeno al cual pertenecen siempre un entorno abierto *y* un ámbito central interior que parte del anterior. Allí siempre se da un verse afectado, un advertir, un «ser consciente».

Sólo en pocas capas la consciencia es de tal manera que pueda ser identificada con lo que normalmente entendemos por «consciencia». En la mayoría de las capas tiene una forma totalmente distinta, como por ejemplo, en las situaciones corporales, la forma de la «sensación» o la todavía más elemental del «estado anímico». La consciencia de un estado anímico no aumenta en modo alguno si se hace «consciente». En una alegría distendida y que se eleva, uno ve de repente que todos están «alegres». De un golpe, esto se acaba. Un amor naciente se destruye si se hace «consciente». Una amistad auténtica se convierte en camaradería barata si se sabe y se elogia. Un hombre que busca su camino y sigue una «oscura intuición» pierde esta guía repentina e irrecuperablemente cuando se hace o se tiene que hacer «consciente». Un artista debe dejarlo todo sin expresar hasta que todo haya finalizado por sí mismo. Hemos llamado *hermética* a esta necesidad de protección y ella es un carácter fundamental de todas las es-

tructuras profundas. Quien menosprecie la hermética no podrá captar ni fomentar las estructuras profundas.

Guardar silencio es importante, más importante que hablar. Intuir es importante, más importante que saber. Sentir es importante, más importante que la consciencia. No sólo más importante sino también más consciente. Una sensación mantiene su *claridad* (es decir, su consciencia más propia) sólo si no es «consciente». Sólo en ciertos casos la «consciencia» es un encuentro y un incremento de claridad, en muchos casos es el descenso y la destrucción de sí misma.

La ontología estructural no habla de consciencia, estado de ánimo o sentimiento sino que prefiere asignar a cada dimensión su propia consciencia, su propia claridad e iluminación. Los conceptos de estado de ánimo, de sentimiento, de intuición y similares ya están formados en contraposición a la consciencia y bajo la sumisión de su supremacía. Debido a este malentendido fundamental, estos conceptos se deberían dejar de lado.

La diferencia entre consciente e inconsciente es la peor y la más perjudicial de todas. Un hombre tiene muy claras sus reservas con los demás y sólo les habla con cierta distancia. Así mantiene su círculo vital puro e íntegro. Si esta reserva «se le hace consciente», entonces o bien lo tiene que entender en el sentido de un «reproche» (y con ello lo falsea) o bien lo tiene que plantear como un comportamiento «libre de prejuicios» (y con ello diluye su propia esfera). Los hombres que entienden un poco de la formación de sus propias esferas y de cómo mantenerlas claras no valoran esta forma de hacer consciente que, de hecho, es una forma de debilitar, nublar y diluir la verdadera claridad y la consciencia viva.

Es en este sentido que este discurso simple sobre lo «inconsciente» o lo «subconsciente» ha provocado un gran daño y debería ser excluido sobre la base de la exigencia de un mayor rigor científico.[64]

20. La situación más externa

a. La vida universal

Al igual que la estructura existencial no tiene su identidad *íntima* en sí misma sino que busca y encuentra su mundo en la totalidad, no se encuentra con la situación *más externa* al margen del devenir sino en cada punto de la realidad vital, aunque se dé siempre en otra expresión, refracción o reflejo. Al igual que no hay situación íntima, tampoco hay la más externa que, en cuanto tal, pudiera ser objetivada y convertida en tema, de forma concreta y detenida.

La situación más externa es la vida universal, que ha adoptado los nombres más diversos, como *Brahma, aperion, ser, Dios, mundo, realidad;* pero cada uno de esos nombres es acertado o desacertado por igual, con lo cual se ha expresado una y otra vez que se denominaba a lo «sin nombre».[65] Por eso, el nombre no sólo desorienta porque es lo que lo envuelve todo, y un nombre siempre se contiene a sí mismo y por eso no puede ser admitido por el todo envolvente, sino, sobre todo, porque lo más exterior no es una *única* situación, sino el origen y la fuente de todas las situaciones. Lo más envolvente no puede ser nombrado pero sí *experimentado,* experimentado en la medida en que la situación más externa también es *presente* en el caso de permeabilidad y translucidez de la escarapela situacional en situaciones intermedias y próximas, es más, es el tema propio que se trata en todas partes.

La vida universal también puede ser el tema en el círculo más estrecho, pero entonces quizás no llevará el nombre de vida universal. Así, por ejemplo, la representación de Dürer del césped, en la cual lo más pequeño se entremezcla en el horizonte de lo más envolvente. El lenguaje cotidiano llama «afectuosa» a una representación así y con ello se refiere a la relación universal que envuelve el todo, no sólo lo particular, sino el todo *en* lo particular. El amor es amor total porque, si no es así, es egoísmo.

La situación más externa no es ninguna situación «determinada» pero contribuye a la determinación en cada una de las situaciones internas, convirtiéndolas en una situación interna y otor-

gándoles con ello una vida y una sujeción; esta situación más externa no es solamente un valor de referencia para la existencia concentrada en el centro, sino que es el principio vital íntimo *en* él. Como toda situación, la más externa también tiene su propio ego, y justo en el centro de la egoidad de la existencia misma. Por eso, mantener viva la situación más externa significa tener el yo total en sí.

A favor de esto tenemos las experiencias más sencillas. El que llega a un gran campo y se ensancha en él vive la elevación de un yo más grande en sí mismo. Algo se eleva en su intimidad y esto es su *yo auténtico*.[66] Y en tanto que la existencia se «sublima» a sí misma, este aspecto del mundo fue llamado lo «sublime». Lamentablemente, con la palabra parece que también se haya perdido la cosa; donde podía aparecer lo sublime de un paisaje, hoy en día hay quioscos, vendedores de helados, telescopios. Ya no hace falta detenerse en un paisaje sino que se puede coger rápidamente una postal, que, por cierto, muestra lo que hay por ver desde una perspectiva mejor. Incluso quien no mira la postal contempla este paisaje como si fuera una postal. Verla de tal manera que en nosotros se nos sublimara algo supone otro comportamiento y otras situaciones.

También las impresiones acústicas, un poema sinfónico, el *kirie* de la misa en si bemol menor de Bach, brindan estas situaciones en y a través de las cuales se hace presente lo más externo, y esto no nos deja anonadados sino que eleva y «despierta» en nosotros un yo que habíamos olvidado por completo.

La existencia siempre tiende a olvidar su mayor realidad. Sólo vive en una parte mínima de su vida y sólo se cree de sí misma el residuo ínfimo de su verdad. La antropología estructural intenta reaccionar contra este error básico y devolver al hombre su esencia creyendo que los comportamientos sociales y políticos sólo se pueden resolver realmente cuando los individuos se hayan disuelto en su verdad real y se encuentran con ella a partir de ella y yendo hacia ella.

En épocas anteriores, los hombres sabían de la fuerza sublimadora de las situaciones lejanas y las más alejadas. Así, los profetas iban «al desierto» antes de atreverse a pronunciar una la palabra que provenía de la lengua del yo grande y mayor. Pero solamente en el ámbito de Asia y en el este de Asia (y en el ámbito de la mística occidental)[67] se legaba a la posteridad el saber de que el hombre puede y debe ser liberado en un yo esencialmente superior, y de que este yo sólo se comunica cuando el hombre se abre a la situación más externa, situación que no es esto o lo otro sino que puede llamarse, por ejemplo, «nada». La doctrina de la *nada* pertenece a la del *yo auténtico* y ambos se unen mediante el «vacío» que los llena. En la doctrina del vacío se sostiene, sin posibilidad de error, que la existencia está en la «nada» más íntima al igual que está en la situación más externa de la «nada». Y estas dos nadas son la condición para la abundancia que llamamos vida auténtica.

b. El diálogo entre mundos

Puesto que la situación más externa es real pero no es «determinada» y por ello se puede experimentar pero no puede ser reconocida y nombrada («nada»), solamente se puede experimentar en un modo concreto, es decir, sólo en un determinado «camino». Este camino muestra cada vez la mediación de lo más externo a través de todas las situaciones hasta lo más interior, y por lo tanto crea una unión concreta que va hasta las particularidades más detalladas, como por ejemplo en el *yoga,* en el que ejercicios posturales y respiratorios quieren crear la «apertura» del cuerpo hacia lo abierto y la negación de la consciencia hacia la nada.

En el lugar del *conocimiento,* en el camino oriental encontramos la *práctica,* que sin duda alguna únicamente puede tener una función temporal y de acompañamiento. El último tramo del «camino» lo tiene que hacer el hombre a solas, y en cualquier caso caminar de tal manera que con ello gane otra *constitución*. Tiene que transformarse en su *ser,* y no sólo en su conocimiento y consciencia. Por ello, el que ha conseguido esta última apertura

es el «iluminado», el «Buda», alguien transformado que desde allí donde ha llegado realmente regresa como otro, y (por lo menos en el *Mahayana*) se sumerge de nuevo en las situaciones cotidianas del hombre y se mueve en ellas como si no hubiera ocurrido nada.

De todos modos, el iluminado reconoce al iluminado, puesto que éste se mueve de manera distinta, a saber, de manera que todas las situaciones cercanas e intermedias permanecen abiertas a la amplitud y desde allí son iluminadas y purificadas. Cierto que el iluminado se dirige al río, al árbol, al mercado, a los congéneres,[68] pero conoce las «líneas de fuga» que, como en una perspectiva infinita, ordenan todo lo provisorio según algo último, y capta este punto de fuga innombrable ya en la pequeña *inclinación* que *inclina* las aparentes evidencias unas hacia las otras.

La verdad sólo como «camino». La verdad última no se puede captar ni decir en sí misma, pero se puede experimentar como punto de sentido y de llegada de un «camino». Sólo desde el camino, haciéndolo y superándolo a la vez. En el camino, cada paso tiene la verdad, la tiene aunque todavía esté muy alejado. Pero quien crea «poseer» la verdad sin camino, está más alejado de ella que el punto de partida más sencillo de cualquier camino.

El resplandor que cae de la luz innombrable, que también brilla en lo más inicial y pequeño, se puede llamar *felicidad*,[liii] la cual vivifica todo lo vivo y es el sentido propio de la vida. «La felicidad es el sentido de la vida»; esto no quiere decir (si bien tampoco lo quiere excluir) que se trata de que todos son felices, sino que quiere indicar que cada uno se tiene que insertar en las coordinaciones pequeñas, medianas y grandes de tal modo que la totalidad esté siempre presente. Esta existencia más íntima de la totalidad se vive en lo particular, justo como felicidad, pero esta felicidad no es «subjetiva» sino el anuncio de la vida universal como la realidad más íntima en el individuo mismo. Esta felicidad no es la felicidad de lo particular en la totalidad sino la felicidad de la totalidad en lo particular. Seguramente «iluminación» sig-

nifica este giro.

Esta felicidad envolvente también se da en Occidente. Es, por ejemplo, un tema conductor del llamado movimiento alemán, al que pertenecían sobre todo Schiller, Schelling, Hölderlin y Beethoven. La canción dedicada a la felicidad, la «Oda a la alegría» de Schiller fue musicada por Beethoven de la manera conocida y desde el principio fue pensada como el señal de reconocimiento (*symbolon*) de una nueva humanidad («Todos los hombres serán hermanos»). Evidentemente, esto no debería ser sólo un sentimiento general de la humanidad, sino una realidad vital verdaderamente nueva mediante la cual la humanidad sea elevada a un nuevo escalón que, en esencia, es el escalón de la paz. De todos modos, este primer «movimiento pacifista» no buscaba la paz política o militar sino la pacificación del hombre que permita que esté de acuerdo consigo mismo, es decir, una pacificación interna a partir de la cual la externa se deriva de forma totalmente necesaria y *por sí misma*. Una paz externa que resulta «por sí misma» será siempre una paz violenta o simplemente el tratado de paz de la violencia, la cual puede atacar de nuevo en cualquier momento. Pero si la constitución esencial del hombre se pacifica a sí misma (cosa que pareció necesaria y posible según los hombres del movimiento alemán), de allí sale una situación pacífica que ya no necesita de más pactos. En este sentido, la «Oda a la alegría» de Schiller podría ser el himno nacional de la *humanidad* unida.

Esta concepción podría aparecer fácilmente como «utopía» y esperanza ingenua, y debe ser así hasta que el hombre no tenga claro que, históricamente, *desde siempre* ha estado en camino a través de escalones y elevaciones y que una evolución, que ha llevado desde el reptil al hombre, no tiene que pararse necesariamente en el hombre del escalón actual (escalón, por cierto, nada bueno). Ahora bien, si se quiere que los principios totalmente verdaderos y efectivos, que la historia de la humanidad ya hace tiempo ha producido en los caminos oriental y occidental, ten-

gan repercusión, se tiene que modificar la autoconsciencia del hombre, ante todo se tiene que mostrar en qué consistieron y consisten las autosolidificaciones y autorreducciones de la consciencia de la humanidad y cómo se puede abrir y liberar el ente humano de manera que en él puedan ser efectivas las indicaciones dadas desde hace tiempo para una vida realmente humana. De hecho, la nueva antropología no tiene que mostrar de qué manera se puede alcanzar el nuevo hombre y de qué manera es la solidaridad de la humanidad que se ha alcanzado con él: esto hace tiempo que está claro. Sólo tiene que mostrar los impedimentos y eliminar las autocontradicciones con las cuales la humanidad se ha establecido en la inmovilidad. La antropología estructural no es el nuevo espacio de la humanidad pero sí que es una de sus llaves. Desde aquí no exige nada más, ni nada menos, que lo que es irrefutable a la hora de refutar el ente humano inmóvil.

La situación más externa *une* a los hombres, pero no de manera que les imponga un mundo unificado, sino a la inversa, quitándoles este mundo común puesto que éste es indeterminado y quiere seguir así. No existe una *unidad* legitimada por lo más externo y elevado, unidad que pudiera y debiera *imponerse* sobre los mundos históricos particulares (ideología), sino que sólo existe la *concordia* de los *mundos particulares* de la humanidad, sus pueblos y sus culturas, mundos que permanecen completamente en su camino concreto y están legitimados por lo más externo.

Ni la cosmovisión *occidental* ni la *oriental,* ni ninguna cosmovisión última, tienen derecho al consentimiento de todos los hombres o al auto-sacrificio de los individuos y de los pueblos particulares. En el lugar del *one world* tiene que situarse el *diálogo entre mundos*,[69] al igual que en el lugar de una interpretación tiene que situarse el *diálogo entre interpretaciones* y el Uno sólo tiene que aparecer detrás del proceso de intercambio entre las interpretaciones o, mejor dicho, *en* las interpretaciones en particular en tanto se *abren* a la *luz*. Todas las culturas, mundos, religiones y filosofías particulares están justificadas pero solamente si llevan a cabo esta

apertura y no se exponen a sí mismas sino a la *luz* que está detrás de ellas y las quiere iluminar. No todo discurso o filosofía está abierto e iluminado en este sentido, más bien se trata de un don muy escaso pero que, no obstante, puede ser captado y mostrado. Los hombres del futuro seguramente sólo se interesarán por estas concepciones y muestras, ya no se interesarán por la «prueba» según la cual una determinada postura (a expensas de todas las demás) es la propiamente *verdadera,* sino que en esta posición se puede alcanzar una vivacidad, elasticidad y apertura que puede dejar aparecer y hacer presente lo propiamente verdadero y, sobre todo, lo siguiente: esta posición puede mostrar las condiciones de creación de otras posiciones en su legitimación; convierte otras posiciones en verdaderas. Ésta es una mostración de la verdad totalmente distinta de la que hemos conocido hasta ahora en las ciencias y en las filosofías. La propia mostración de la verdad no está en que los demás estén equivocados sino en que se puede mostrar que nosotros y también los demás, a su manera y en su camino, tienen razón.

Aquí hay un cambio de pensamiento respecto a la «razón». No existe la razón *única* de todos los hombres, sino que cada mundo histórico tiene *su* razón, es decir, *su* interpretación de la luz pura en las evidencias y los principios supremos, a partir de los cuales cae una luz concreta y comprensible sobre las cosas y los hombres del mundo correspondiente. La teoría (griega) de la razón *única* ha llevado al mundo un mal enorme, porque cada mundo vital tuvo que malinterpretar su propia luz como *la* luz y sus evidencias como las *únicas posibles*; así, no se podía aceptar otro mundo con otras evidencias y otras maneras de vivir, sino que, como mucho, se podía conservar como una rareza de museo y, la mayoría de las veces, como «inhumano», «erróneo» y «malo». Todavía hoy en día los mundos distintos se perciben y se definen como «morada del mal». Todos los conflictos humanos de profundo alcance derivan de este malentendido de la *multiveracidad de los mundos* y de la *pluralidad de la razón*. Por eso, para irrumpir en una nueva época es necesario que se abandone la unidad de la

razón.[70]

La comprensión de la pluralidad de concepciones de la razón sólo tiene éxito cuando las posiciones se convierten en «caminos». Lo que un camino es y cómo se tiene que andar nos lo enseña de muchas maneras la sabiduría oriental. Todos los caminos van más allá de sí mismos. En este «más allá de sí» es donde se encuentran. Desde allí *irradia* lo que puede ser experimentado como «iluminación» y lo que aclara cada particularidad, cada trozo de césped, incluso lo «deslucido» con una «luz» muy propia. (Así fue expuesto por R. Ohashi en su conferencia inaugural en Wurzburgo en 1984.)

D.T. Suzuki recoge el siguiente *mondo*: «Bodhidharma, el primer patriarca Zen en China, vino en el siglo VI desde la India hasta China. El emperador Wu de la dinastía Liang lo invitó a su palacio. Wu, un budista bueno y devoto que había estudiado los distintos *sutras* del Mahayana y seguía las virtudes budistas de la caridad y el amor al prójimo, preguntó al maestro de la India: "Los *sutras* remiten muy a menudo a la verdad suprema y sagrada, pero ¿qué es, venerable maestro?"

Bodhidharma respondió: "Vacío inconmensurable y nada de santidad en él".

El emperador: "Pero entonces, ¿qué sois vos, que estáis ante mí, si no hay nada sagrado ni elevado en el vacío inconmensurable de la verdad suprema?"

Bodhidharma: "No lo sé, Majestad".

El emperador no podía entender el sentido de esta respuesta y Bodhidharma le abandonó para buscar un refugio en el norte.»[71]

El abismo más interior y el entorno más externo son uno y el mismo.

31 Eugen Fink, *Grundphänomene menschlichen Daseins* [Fenómenos básicos de la existencia del hombre], Friburgo/Múnich, 1979.

32 Compárese con Peter Wust, *Ungewißheit und Wagnis* [Incertidumbre y osadía], Múnich y Kempten, 1946.

33 La antropología de J. Habermas se basa en los tres fenómenos básicos de trabajo, lengua y dominio. A cada uno de ellos se le corresponde un «interés que dirige el conocimiento», al trabajo, el interés «técnico»; a la lengua, el «práctico», y al dominio, el «emancipador». Queda fuera de consideración que estos fenómenos básicos se transforman históricamente y cambian su posición en relación con los demás fenómenos; así, por ejemplo, el «trabajo» que para los antiguos era *labor improbus* y sólo con el cristianismo fue arrojado a la luz de una realidad suprema: *ora et labora*. Y de un modo similar sucedió con los demás fenómenos básicos, entre ellos, por ejemplo, la «emancipación»: en el ámbito cultural budista se entiende de una manera tan radicalmente distinta, que aquello que en Occidente se entiende como el acto emancipador de la «autorrealización» allí es considerado un modo especialmente obstinado de autopérdida y de separación del «yo mismo auténtico». Se tendría que estar ciego para querer contradecir la legitimidad de tales principios críticos fuera del horizonte europeo. Una teoría emancipadora que no tenga esto en cuenta no tiene una legitimación general para todos los hombres. Y lo mismo vale para el fenómeno de la lengua, del cual Habermas afirma que es el único fenómeno que «nos eleva por encima de la naturaleza». ¿Desde qué punto de vista lo afirma? ¿Acaso se expone aquí algo como una realidad supra-natural (meta-física)? Y, ¿por qué no se aceptan las implicaciones (la metafísica fáctica) que están ligadas a tales posturas? (Compárese con J.Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, en: Mercur (1965), p. 1139ss. pássim [versión española: *Conocimiento e interés,* Madrid, Taurus, 1982. N. de la T.] Pero nosotros no estamos «liberados» de la naturaleza, al igual que no estamos liberados por un fenómeno básico cualquiera de la historia. Por eso, en relación con la problemática contemporánea, tampoco se puede hablar de una «historia de una racionalización que viene de muy lejos y que se inició con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito» (compárese con J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Fráncfort del Meno, 1985, p. 108ss [Se cita la traducción de Manuel Jiménez Redondo: J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989, p. 113. N. de la T.]. Sólo según una determinada interpretación de *ratio* la historia se muestra como un proceso de «racionalización», según una concepción distinta será más bien un proceso de unilateralización y reducción de la «racionalidad». Sólo si se sostiene que la historia constituye un «cambio de esencia» en el hombre y que éste tiene lugar en la transformación de la estructura de los fenómenos básicos, se puede dejar (finalmente) esta nivelación y dejar que las épocas aparezcan con luz propia, en su propia expresión, y esto quiere decir con su propia «lengua». De todos modos, para captar la dimensión de *esta* lengua hay que profundizar un poco más. Así se podría hacer realidad un nuevo tipo de «emancipación» que da a las demás épocas su verdad, su sentido y su libertad y como consecuencia también se las da a la propia época. Sólo así se podría superar la «modernidad» a la cual pertenece del todo el pensamiento emancipador con todos sus autoengaños, y con el cual llegará a su fin.

34 Una metodología del «análisis estructural», que al mismo tiempo es una metodología de la fenomenología que se ha ido desarrollando, ya no se expone aquí puesto que ya fue explicada detalladamente en publicaciones anteriores (véase H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins,* Friburgo/Múnich, 1980). Allí también se trata con más detalle la historicidad de las estructuras básicas y las «estructuras profundas». A partir de allí también queda claro en qué sentido la fenomenología estructural es la auténtica fenomenología profunda.

xii Juego de palabras entre *Emp-fundene* (percibido) y *finden* (encontrar, hallar). Además, en todo este párrafo los verbos utilizados contienen la partícula *auf-*, que significa «abrir». N. de la T.

xiii Juego de palabras entre *Erleben* (vivencia) y *Er-leben* (revivir). N. de la T.

xiv Obra de Arthur Miller. N. de la T.

xv En alemán *Angang*. Además de «acercamiento» tiene el sentido de «atingencia» o «concernencia». N. de la T.

xvi Juego de palabras entre *angehen* (incumbir) y *gehen* (ir). En este caso significaría: «todo viene hacia a mí, me afecta, me incumbe». N. de la T.

xvii Juego de palabras entre la partícula *gegen* (contra) de *gegengang* (dirección opuesta) y *Gegenwart* (presente). N. de la T.

xviii Juego de palabras entre *Vorgegebenheit* (hecho dado con anterioridad) y *Gegebenheit* (dato, hecho, realidad). N. de la T.

xix Referencia al título en alemán de la obra de Hemingway: *Por quién doblan las campanas*. N. de la T.

xx En alemán *Entschlossenheit* (resolución), con la raíz *schliessen* (cerrar), opuesta a «apertura». N. de la T.

35 Tengo muy claro que los hombres de culturas anteriores a la griega también sonreían, pero no conocieron la sonrisa como actividad de culto y no la habían introducido en su arte. Hay una gran cantidad de coros y coristas cuya única tarea es sonreír. Lo tuvieron que aprender a lo largo de más de un siglo, y la Mona Lisa es auténtica y definitivamente la maestra de la sonrisa. También hay que admitir que la sonrisa empieza tímidamente en el arte egipcio y prosigue con valentía en el arte minoico. Pero no está realmente presente sino hasta el mundo griego.

36 Véase el análisis fenomenológico de la mirada que da Sartre en *El ser y la nada* (edición alemana de 1952, p. 338ss.). [Edición española (Aguilar, Madrid, 1982) p. 383-452. N. de la T.]

37 Maestro Eckhart: «El ojo en el que veo a Dios es el mismo ojo en el que Dios me ve. Mi ojo y el ojo de Dios es *un* ojo y *una* mirada y *un* reconocer y *un* amar». (*Deutsche Predigten und Traktate* [Sermones y tratados alemanes], J. Quint [ed.], Múnich, 1955, p. 216)

xxi Génesis 2, 19-20. N. de la T.

xxii Cuento infantil en el que el personaje principal (Rumpelstilzchen) dice: «¡Oh, qué bien! ¡Nadie sabe que me llamo Rumpelstilzchen!». N. de la T.

xxiii Juego de palabras entre *aussehen* (parecer, asemejar y, literalmente, «mirar desde») y *sehen* (ver) N. de la T.

xxiv *Gegen-Stände* etimológicamente *ob-jectum*, lo que está en contra. N. de la T.

xxv En alemán: *Bewandtnisganzheit*. Se sigue la traducción de J. E. Rivera: *Ser y tiempo,* Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998. N. de la T.

xxvi En alemán: *Worum-willen*. N. de la T.

xxvii En alemán aparece otro chiste, con un juego de palabras intraducible. N. de la T.

38 Según una propuesta interpretativa de Shizuteru Ueda el centro del *koan* está «en una ocasión». Si se entiende esta ocasión de la criba del cáñamo, en la que se encuentra el maestro, se intuye el sentido repentino.

39 John C. Eccles (*Das Rätsel Mensch,* Múnich/Basilea, 1982) constata que los procesos neurológicos y cerebrales relacionados con la percepción han sido investigados con gran éxito en los últimos tiempos, sin embargo, cómo se origina una percepción psíquica a partir de estos procesos sigue siendo un misterio (Lección 8, p. 144-177). Mientras la aproximación a este proceso siga siendo analítico-causal, sin duda que continuará permaneciendo un misterio. Sólo será comprensible cuando se lo entienda como una manera de *sobreformación*. Esto significa que ciertos procesos fisiológico-neuronales, que forman una estructura (física), son sobreformados por otra estructura (psíquica) de tal modo que la estructura elemental se reencuentra como correspondencia con la estructura que está encima. No falta ningún escalón aunque ningún escalón esté relacionado causalmente con un escalón correspondiente de la otra estructura. La totalidad se corresponde a la totalidad, no cada parte a una parte concreta en la otra estructura. Así es como la imagen vivencial psíquica se puede corresponder de una manera bastante precisa (y teóricamente de forma cada vez más precisa) a la auténtica imagen de la realidad sin que el elemento psíquico particular (imagen visual) se relacione causalmente con un elemento real particular (cosa). Los elementos psíquicos no son «símbolos» de las cosas, sino realidades objetivas en sí mismos que reciben «significado» solamente por su relación estructural. Dado que la estructura superior no sólo «se corresponde» con la inferior sino que también contiene («refleja») esta correspondencia como contenido vivencial, aparece la impresión de una «copia» y la autointerpretación de la estructura que sobreforma aparece como «vivencia» o «psique». Pero esto se puede aplicar a todas las estructuras que sobreforman. En este sentido, un biótopo vivo es la «vivencia» de las bases biológicas y la inclusión de las entidades biológicas individuales es la reproducción de la estructura relacional en cada uno de los miembros de la relación. Del mismo modo, si continuamos pensando hacia abajo, la vida de cada uno de los seres bióticos es la «vivencia» de una relación organicista, y ésta es a su vez la «vivencia» de una relación química, etcétera. Mediante la sobreformación, encima de las capas inferiores se construye una capa superior, y éste es el proceso de «reproducción» y al mismo tiempo es justo el proceso de la «evolución». No es el desarrollo de formas de vida más complicadas a partir de formas más simples por un alargamiento unidimensional, sino que es la repetición sobreformadora de estructuras simples en más complicadas, en la cual las estructuras superiores utilizan los datos concretos de las inferiores sólo como punto de apoyo para nuevos modelos estructurales. Así, el «problema cuerpo-alma» no es lo característico de un determinado cambio de nivel sino lo característico de todos los cambios de nivel. Los antiguos lo llamaban el problema de «forma» y «materia» y con ello estaban más cerca de la verdad, ya que esta relación está basada en la repetición y el incremento, la materia formada es, a la vez, como totalidad, materia para otras formaciones. Desde aquí se explica el otro «enigma» del cual habla Eccles en su lección 6 (p. 97-121), a saber, el origen de los valores, como por ejemplo los de una ética de la compasión, que de hecho contradicen a la ley natural del derecho del más fuerte. Pero, en realidad, el sujeto particular repite la estructura global del mundo en el momento de la evolución en que el sujeto particular se crea en calidad de estructura autónoma en sí misma y, por lo tanto, no imita las relaciones particulares en el mundo, sino que imita verdaderamente el principio global de la relación natural. Pero, inevitablemente, el principio global incluye que todos los miembros del todo son exponentes de este todo, es decir, que pueden actuar con un derecho universal a la vida. Lo enfermo también es necesario, también la muerte forma parte de la vida. En este sentido, la compasión hacia el enfermo y el deficiente es una expresión vital de la universalidad en el particular, del mismo modo que la muerte en cuanto reacogida en la totalidad y en lo santo es una experiencia fundamental irrenunciable que en el hombre se expresa y se forma como religión, de la cual ya hay formas previas en la naturaleza (las *lacrimae rerum*). Así pues, lo «humano» ya vive en toda la naturaleza y sólo resurge en el hombre en una forma concreta e individual. Sin duda, esto sólo se ve cuando se compara el individuo humano con la totalidad de la naturaleza, ya que el individuo es una repetición estructural del todo natural en la base de condiciones particulares ya dadas y finitas dentro del todo natural. La natu-

raleza en su totalidad es humana, aún más, es maternal, por esta razón la humanidad, desde la antigüedad y en todas partes, entendió y veneró a la «madre naturaleza» como una divinidad originaria femenina.

40 Encontramos una aproximación a la ley de la minimalidad en Viktor von Weizsäcker en el concepto de *nuance*. Escribe: «¿Pero, qué es una *nuance*? La palabra tomada de una lengua vecina no se puede traducir bien al alemán. Una antropología de la *nuance* no proviene de un concepto sino de una experiencia vital, y en concreto de la siguiente: cuando alguien quiere ser auténticamente humano como juez, médico o educador se fía más de su sentimiento que de un concepto, sigue a los imponderables, a las impresiones que sólo se presentan subjetivamente, después de haber ponderado el estado de las cosas según los conceptos de la ley, de la naturaleza, de la ética. Ahora también le queda claro que la naturaleza deshumanizada de los conceptos le ha sido de utilidad, pues (según el principio de la contraposición) mediante los conceptos se hizo evidente lo no conceptualizable de las *nuances*. Pero el acento de eso está en que permite trabajar la *nuance* no conceptualizable y sigue siendo aquello deseable, valioso.» (Compárese con Weizsäcker, *Pathosophie* [Pathosofía], p. 147, citado según D. Wyss, *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Gotinga, 1970, p. 381)

xxviii Juego de palabras entre *Gegenstand* (objeto, lo que está delante de uno) y *Umstände* (circunstancias, lo que envuelve a uno). N. de la T.

41 Para el Cusano *explicatio* indica una relación ontológica que es desconocida e inimaginable en la ontología griega y en la ontología europea que la sigue, a saber, que todas las distintas particularidades (por ejemplo los escalones de la estructura orgánica, de un animal o del hombre) tienen el mismo contenido y, por lo tanto, no son diferentes. Sólo son distintos en la relación *mutua,* es decir, cada organismo se presenta al organismo vecino como diferente; la diferenciación sólo es relacional, no substancial, no está en las cosas o en los organismos mismos; en sí mismos son representaciones del *todo*. La mano del hombre es completamente humana; *en ella* también están como contenido el entendimiento, la mente, la sociabilidad del hombre de manera ilimitada. La mano, el corazón, el ojo, el pie no están «mediatizados» en el hombre, no existen tan solo «juntos» con otros órganos sino que están «directos» en el hombre, dado que el hombre también está «directo» (sin mediación) en ellos: «y no es mano la mano, ni pie el pie en el ojo, sino que en el ojo están los ojos (*sed in oculo sunt oculus*), en cuanto que el propio ojo está inmediatamente en el hombre (*est immediate in homine*), y así todos los miembros están en el pie en cuanto que éste está inmediatamente en el hombre, estando cualquier miembro a través de cualquier otro inmediatamente en el hombre, y el hombre, o todo, por medio de cualquier miembro, está en cualquier miembro, al modo que el todo esté en las partes a través de una cualquiera que esté en otra.» (Nicolás de Cusa, *Docta ignorantia*, II, 5) [Se cita la traducción de Manuel Fuentes Benot en: Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia,* Madrid, Aguilar, 1981, p. 123. N. de la T.] Compárese con H. Rombach, *Substanz System Struktur,* op. cit., vol. I, p. 163ss y 209ss. Desgraciadamente, en la interpretación de la filosofía del Cusano se ha confundido *explicatio* con *participatio* y con ello se ha errado en la nueva y decisiva idea. Pero esta idea parece ser tan difícil que ella misma yerra en las últimas interpretaciones o bien se omite, aunque se haya hecho pública desde hace tiempo y esté explicitada tanto interpretativa como argumentativamente (compárese también con Klaus Jacobi, op. cit.).

xxix Significado basado en la etimología de la palabra *Wirklichkeit* (realidad) y *wirk*-(efectivo). N. de la T.

42 Gottfried Benn experimenta el devenir puro en el choque concreativo con una «palabra» (*Ein Wort*) de la cual surge una frase, un poema: «Ein Wort, ein Satz –: Aus Chiffern steigen / erkanntes Leben, jäher Sinn, / die Sonne steht, die Sphären schweigen / und alles ballt sich zu ihm hin. / Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer, / ein Flammenwurf, ein Sternenstrich – , / und wieder dunkel, ungeheuer, / im leeren Raum um Welt und Ich». (G. Benn, *Gesammelte Werke* [Obras completas], vol. III, Wiesbaden, 1960, p. 208)

[Una palabra, una frase: de cifras emerge / vida reconocida, sentido súbito, el sol se para, las esferas callan / y todo se concentra hacia ella. / Una palabra: un resplandor, un vuelo, un fuego / una explosión, una línea de estrellas, / y otra vez oscuro, atroz, / alrededor del mundo y yo el espacio vacío. (Traducción de Sigrid Werning)].

43 Compárese con el diálogo «Bruno» (*Schellings Werke* [Obras de Schelling], M. Schröter editor, 3 vols., Múnich, 1927 [1958], p. 132ss.). En base a esta diferencia entre identidad e indiferencia utilizamos nuestra diferencia entre identidad e idemidad.

44 G. Ulmann habla del siguiente modo sobre la creatividad: «Se llega al primer escalón preparatorio cuando el sujeto creativo se introduce en un proceso de pensamiento que se desencadenó por la aparición de un problema en su consciencia. Sigue una ocupación intensiva con el problema hasta que éste aparece en una ristra de relaciones y asociaciones posibles. En la segunda fase, la «fase de incubación», se le da (por así decirlo) rienda suelta al problema así «preparado» […] Pero justo debido a esta libertad de movimiento del proceso de pensamiento se llega a la iluminación repentina de las relaciones correctas y a nuevas posibilidades de combinación. En el tercer nivel se crea lo que se llama «idea creativa» o «producto creativo» […] El último nivel se da con la «verificación». Aquí se trata de comprobar si la idea creativa se corresponde o no con los criterios asumidos, si es aceptada o rechazada por el sujeto mismo y por su entorno.» (G. Ulmann, *Kreativität* [Creatividad], 21970, p. 13; citado según A. Ganoczy, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes,* Maguncia, 1976, p. 99) Aquí, como en todas partes, sólo se habla de los procesos internos al sujeto. La realidad sólo aparece como algo pasivo, a lo

que sólo hay que «aplicar» la idea creativa. Auténticamente «creativo» (y no solamente en el sentido de una pedagogía simplificada) sólo lo puede ser un «sujeto» que pueda abandonar sus «ideas» y que se pueda recuperar de nuevo «desde la cosa misma», con un nuevo pensar y un nuevo punto de vista. Sin duda alguna, algo creativamente nuevo no puede corresponderse con cualquiera de los «criterios asumidos», sino que trae sus propios criterios; en esto consiste lo «creativo».

45 Véase *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins,* op. cit., p.16ss.

xxx Véase la nota xxix. N. de la T.

xxxi *Eigentlichkeit* también se puede traducir por «propiedad» o «autenticidad». N. de la T.

xxxii Se trata de un juego de palabras entre *ver-stehen* (entender) y *stehen zu* (defender). N. de la T.

xxxiii Literalmente «ir tirando», «es un logro», «es un éxito». N. de la T.

xxxiv*Gegenstände,* véase la nota xxiv. N. de la T.

xxxv Véase la nota x. N. de la T.

xxxvi En francés *néanisation*. Se sigue la traducción de Juan Valmar en: J.-P. Sartre, *El ser y la nada,* Aguilar, Madrid, 1982.

46 Una excelente exposición sobre la doctrina clásica de la libertad la da Max Müller en su *Philosophische Anthropologie* [Antropología filosófica] (Friburgo/Múnich, 1974). Aquí se exponen de forma bien elaborada los escalones y capas de la libertad. También encontramos una exposición de la *libertas transcendentalis* que funda el pensamiento personal, que es descrita como una «propiedad absoluta» del hombre y en calidad de nuestro «vacío» y nuestra «absolutez no realizada» (op. cit. p. 142). Cierto que mediante el «vacío» consigo una «exoneración, que es la libertad», y que «me sitúa por encima de todo», es más, me da la «posibilidad para dominarlo o dejarlo todo» (op. cit. p. 104), pero también me obliga a decidirme concretamente en la situación histórica concreta. Nuestra fenomenología de la situación nos ha hecho un poco más prudentes. La decisión no tiene lugar en el horizonte libre de la exoneración, sino que depende de las interpretaciones, en las que yo estoy siempre en cuanto estoy en mis situaciones. No puedo empezar la línea interpretativa *ab ovo* sino que sólo la puedo corregir en cuanto ya vivida y configurarla «más libremente». En las situaciones particulares no se puede decir lo que la «libertad» es o exige, pero sí se puede decir qué es «más libre». Y se tiene que seguir a este comparativo, no al superlativo. Seguro que Max Müller nos dará la razón en esta necesidad de concreción y meliorización, pero interpretamos estos criterios desde otra base, a saber, desde una base libre del substancialismo de la persona y sin la posición ontológica privilegiada del hombre. Puede que en ello haya una exigencia fuerte, pero la antropología estructural exige en su totalidad un «cambio de pensamiento sobre la realidad». De todos modos, en el «devenir puro» aceptamos el «vacío» y el *ab ovo*, pero no en cuanto premisa «transcendental» sino sólo en cuanto situación originaria de la «nada creadora», situación muy difícil de alcanzar (de hecho, totalmente «inalcanzable»). A partir de aquí nace un proceso totalmente distinto al de la «libre acción». El hecho de que una tal «libertad» todavía no se fije ontológicamente en un nivel más elevado es el conocimiento inicial de la antropología estructural.

xxxvii Juego de palabras entre *Gabe* (dote) y *Aufgabe* (tarea). N. de la T.

47 Véase H. Rombach, *Substanz System Struktur,* op. cit, vol. II, p. 160ss.

xxxviii Obra teatral de Bertolt Brecht de 1938. N. de la T.

xxxix Juego de palabras entre *suchen* (buscar) y *versuchen* (intentar y tentar). N. de la T.

xl Juego de palabras entre *Auf und Ab* (arriba y abajo) y la expresión *das Auf und Ab des Lebens* (las vicisitudes de la vida). N. de la T.

xli Génesis, 28, 10. N. de la T.

xlii Véase la nota xxv. N. de la T.

48 Véase *Strukturontologie,* op. cit., p. 275.

xliii Referencia a Rudolf Steiner y su antroposofía. N. de la T.

49 Se entiende que una interpretación fenomenológica y antropológica de la vida de Jesús no puede sustituir a la cristología teológica.

50 «Yo» no es ningún nombre sino una acción. La *palabra* «yo» es sin duda una denominación, pero no la denominación de «el» yo (como si éste fuera un determinado objeto fijo), sino la denominación para la *fijación* del yo, justo a través de la cual *se crea* el fenómeno «yo». Por eso, la siguiente cita es totalmente incorrecta: «Cuando una persona expresa la frase "yo ordeno…", esta oración se debe a la contemplación (interna) de una acción que realiza una persona. Esto tiene como consecuencia que la expresión "yo" en "yo ordeno" tenga el estatuto de un *nombre propio* para la persona que actúa». (W. Röhrl, *Sprache und Bewußtsein, zur Theorie des Selbstbewußtseins* [Lengua y consciencia, acerca de la teoría de la autoconsciencia], Bonn, 1983, p. 182). «Yo» no significa «contemplación de una acción» sino esta *acción* misma, y precisamente como clase específica que no existe en el ám-

bito de los objetos, a saber, la clase de la *autofijación*.

51 Fr. Nietzsche, *Voluntad de poder,* fragmento 490: «Quizás no sea necesario presuponer *un único sujeto*; ¿no estaría quizás también permitido asumir una pluralidad de sujetos, cuya sintonía y lucha esté en la base de nuestro pensar y de nuestra consciencia en general? ¿Una cierta *aristocracia* de "células" en la que se basa el poder, ciertamente un poder de un reino de iguales que están acostumbrados a gobernar y saben dar órdenes? *Mi hipótesis*: El sujeto como pluralidad».

52 A la antropología estructural no le gusta hablar de «enfermedades del cuerpo, de la mente o del espíritu» sino que las entiende como estados perturbados dentro de la estructura *global* de la existencia, e incluso la rotura de una pierna es ya, por el simple hecho de haber sido posible, síntoma y expresión de otra «ruptura» dentro de la estructura global. A menudo el camino para superar una enfermedad corporal simbólica, sintomática o metafórica es un buen comienzo para una autoterapia en vistas de alteraciones situacionales lejanas, como por ejemplo de tipo social.

53 Véase también III, C, 9: Interioridad, p. 169.

xliv El término «uno» traduce al alemán *man*. Se ha optado por «uno» y no por «se» para mantener el mismo criterio de traducción del *man* en Heidegger. N. de la T.

xlv En alemán literalmente diría: «un nuevo tiempo». N. de la T.

xlvi En alemán *Auslegung* (interpretación) se relaciona con *Lage* (estado, situación). N. de la T.

xlvii Doble sentido de *Gegebenheit*: lo dado y el hecho, el dato. N. de la T.

xlviii Entiéndase, también, como «hay». N. de la T.

54 *Sein und Zeit* [Ser y tiempo], p. 329 (de la edición original).

55 Véanse las *Confesiones,* libro IX.

xlix En alemán *Geworfenheit*. N. de la T.

56 Compárese con M. Heidegger, «Zeit und Sein» [Tiempo y Ser], en: *Zur Sache des Denkens* [Sobre el pensar].

57 Compárese con las explicaciones ofrecidas más adelante en el apartado «La estructura simple del actuar».

58 En su investigación en solitario, digna de admiración, la señora M. Otto-Schätzle ha reconocido esta «nada» más interna como la condición de la dignidad humana y su intangibilidad. Véase M. A. C. Otto, «Über die Gleichheit der Menschen» [Sobre la igualdad de los hombres], en: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982), p. 397-405, especialmente 402, y M. A. C. Otto, *Der Anfang* [El principio], Friburgo/Múnich 1975, especialmente los capítulos 3.5, 4.1, 5.9 y 8.5.

59 D. T. Susuki *(Der westliche und der östliche Weg* [El camino occidental y el oriental], Berlín, 1957, p. 44): «La doctrina del no-yo no sólo rechaza la idea de una substancia-yo, sino que también afirma que esta idea es […] ilusoria. Mientras en este mundo vivan existencias individuales y limitadas no podemos hacer menos que conservar la idea de un ego individual. Pero esto no garantiza en modo alguno la realidad y la substancialidad del ego o del yo».

60 El hombre es «un estado celular de una uniformidad, limitación e indivisibilidad muy condicionadas». (E. Schrödinger, *Meine Weltansicht,* Viena, 1961, p. 52). [Se cita la traducción de Ruth Braunizer en: E. Schrödinger, *Mi concepción del mundo,* Tusquets, Barcelona, 1988, p. 50. N. de la T.]

l Frase hecha en alemán *leibt und lebt*. N. de la T.

li En alemán las palabras *Krankheit* (enfermedad) y *Kränkung* (humillación) proceden de la misma raíz. N. de la T.

61 M. Boss indica el hecho característico de que estamos tan identificados con nuestro cuerpo que ya no lo percibimos en sí mismo: «Existir de una manera característicamente humana […] significa dejarse absorber por lo que uno se encuentra con «cuerpo y alma» y responder correspondientemente a este aliento con palabra y acciones. En una actitud como ésta, auténticamente humana, para el propio actor el cuerpo como cuerpo ya no existe». (*Grundriß der Medizin* [Compendio de medicina], Berna, 1971, p. 273). Gerd Haeffner afirma en una continuación a la obra de Boss: «El cuerpo, por lo tanto, se convierte en un «fenómeno» para el observador en la medida en que pierde su corporalidad. Mientras siga siendo cuerpo, es decir, mientras no haya sido cosificado según los paradigmas de las ciencias naturales […] su modo como "hecho" es sólo indirecta.» (*Philosophische Anthropologie* [Antropología filosófica], Berlín, 1982, p. 92). Para nosotros sucede más bien lo contrario: es el *fenómeno* característico del cuerpo el que no se vive como objeto sino como sujeto del comportamiento. No actúo hacia él, y menos aún actúo hacia las cosas «con su ayuda», sino en cuanto «él». Yo «soy» el cuerpo que ahora hace esto o lo otro. Esta completa identificación con el cuerpo *es* el «fenómeno» de la corporalidad. El cuerpo no es «dado» ni tampoco «entregado»; el cuerpo «es» aquello *a lo que* todo lo que se da le es dado. Sólo cuando se ve esta identificación se puede comprender que, puesto que la identificación es posible con todos los círculos situa-

cionales, todos los círculos situacionales pueden ser «cuerpo» para mí de una manera auténtica. Sólo así puede empezar una fenomenología de la corporalidad.

62 En la antropología filosófica ha sido en especial Helmuth Plessner quien se ha dedicado a la cuestión de la corporalidad, aunque no encontró claramente el carácter situacional del cuerpo consiguió dar un paso hacia esta dirección reconociendo el «doble papel» del cuerpo: «Un hombre *es* siempre al mismo tiempo cuerpo (cabeza, tronco, extremidades con todo lo que está dentro), incluso si está convencido de la existencia de su alma inmortal que de alguna manera está «dentro» de él, y *tiene* este cuerpo como cuerpo». (*Philosophische Anthropologie* [Antropología filosófica], Fráncfort del Meno, 1970, p. 43) Así el hombre se encuentra en «una relación entre él y él (si se quiere expresar con precisión: entre sí y él)» (ídem); está siempre escindido entre «ser cuerpo y tener cuerpo» (ídem p. 46). Con ello se concibe fenomenológicamente bien que el cuerpo es a la vez el centro de una situación (dativo ontológico de una posesión de mundo) y también situación para un círculo interno de mismidad (acusativo ontológico para una posesión de cuerpo). Así Plessner explicó una parte importante de la escarapela situacional, sin desarrollarla, empero, hacia los dos lados, ni hacia el lado de las situaciones medianas y exteriores (por eso no aparece el concepto de «situación»), ni hacia el lado del abismo interno. Pero como da por supuesto un núcleo óntico de yo, su antropología se mantiene en el horizonte de comprensión del substancialismo y sólo da un primer paso temeroso en dirección al principio estructural.

63 Respecto a la relación entre hombre y animal: «Pero, ¿basta con una zoología que conciba los animales, acaso podemos entender lo esencial de los seres vivos que se nos asemejan pero no son iguales a nosotros, si al hacerlo esta zoología prescinde de nosotros y de su relación con nosotros? ¿Acaso una "antropología del animal" no tendría que asumir la tarea de crear un marco en el que nuestro saber sobre los animales y la experiencia de nuestro entrelazamiento predestinado con lo animal que nos rodea y que está en nosotros abarque el sentido y toda la realidad de su aparición?» (Joachim Illies, *Anthropologie des Tieres* [Antropología del animal], Múnich 1977, p. 9)

lii En alemán, las palabras *Abgrund* (abismo) y *unbegründet* (sin motivo) tienen la misma raíz: *Grund*: base, motivo, razón. N. de la T.

64 D. Wyss: «La profunda separación entre consciente e inconsciente, tal y como la caracteriza el sistema freudiano, es en sí el producto de una concepción ligada a su tiempo. Los procesos conscientes e inconscientes están ensamblados entre sí irresolublemente, en mi opinión cada separación tiene una naturaleza artificial. Esto no significa la inauguración de una nueva psicología de la consciencia sino de una psicología que trata de aclarar lo inconsciente en la consciencia y lo *consciente en lo inconsciente*». *(Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Gotinga, 1970, p. 381)

65 El Maestro Eckhart dice en su segunda prédica: «De vez en cuando he dicho que hay una fuerza en el espíritu y sólo ésta es libre. De vez en cuando he dicho que era una custodia del espíritu; de vez en cuando he dicho que era una luz del espíritu; de vez en cuando he dicho que era una centella. Pero ahora digo: no es ni esto ni lo otro; sin embargo es un Algo que se eleva por encima de esto o lo otro como el cielo por encima de la tierra […] Está libre de todo nombre y de toda forma, absolutamente libre y sin compromisos, como Dios es libre y sin compromiso consigo mismo». (Edición Quint, p. 163)

66 Goethe, en la orilla del río Unstrut: «Aquí uno se siente tan grande y libre como la gran naturaleza que se tiene ante los ojos y es como de hecho se tendría que estar siempre». (Citado según Leo Frobenius, *Paideuma,* Fráncfort del Meno, 1921, p. 100)

67 Maestro Eckhart: «La palabra «yo» no es de nadie, sólo es de Dios solo en su unidad». (Citado según Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg,* op. cit., p. 58)

68 Compárese especialmente con: *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Geschichte* [El buey y su pastor. Una antigua historia china], traducida por K. Tsujimura y H. Buchner, Pfullingen, 1958.

liii En alemán *Freude*: felicidad y alegría. N. de la T.

69 Compárese con K. Tsujimura, R. Ohashi y H. Rombach, *Sein und Nichts,* Basilea, Friburgo, Viena, 1981, p. 8ss.

70 En un congreso internacional en Tokio, realizado en 1980, presenté públicamente por primera vez esta tesis sobre la pluralidad de la razón y percibí fuera del auditorio tanto aprobación como apoyo. Allí también desarrollé por vez primera la tesis del «hombre humanizado».

71 D. T. Suzuki, *Der westliche und der östliche Weg*, op. cit.

Capítulo IV
LA FENOMENOLOGÍA DE LA SITUACIÓN EN JASPERS, SARTRE Y HEIDEGGER

1. La filosofía de la situación límite en Karl Jaspers

a. Rasgos fundamentales del fenómeno de la situación

Con el objetivo de someter nuestro análisis situacional a una prueba de confirmación, lo confrontaremos con los representantes de la filosofía existencial y realizaremos una confrontación crítica.

El «ser en situación» es, según Jaspers, un rasgo esencial de la existencia humana. Sin investigar más de cerca el origen de la necesidad de este rasgo esencial, Jaspers parte del hecho de que la existencia humana siempre se encuentra en situación y sólo puede actuar hacia dentro de una situación. Por lo que parece, no le importa mucho la situación, sino más bien lo que, como complemento de ella, llama «situación límite». La situación límite es un existencial, una determinación básica, sin la cual el hombre no puede llenar su ser hombre.

«La situación no es sólo una realidad natural sino más bien una *realidad referida a un sentido,* que ni es psíquica ni física, sino ambas cosas a la vez como realidad concreta que para mi existencia empírica[liv] significa ventaja o perjuicio, oportunidad o impedimento.»[72]

A partir de aquí se exponen los hallazgos fenomenológicos sobre la esencia de la situación en la siguiente lista (realizada por nosotros):

1) La situación es una «realidad relacionada con el sentido», es decir, un entorno de realidades que están relacionadas mediante una significación unánime que está bajo el aspecto del provecho. A partir de la simple realidad se crea la situación por la perspecti-

va selectiva del provecho o del perjuicio.

2) La mayoría de las situaciones tienen un contenido que yo solamente conozco parcialmente. Aunque esté en ellas, «sin embargo, no por eso conozco las situaciones en las cuales me encuentro de hecho» (ibídem, p. 202).[lv] Sólo cuando ya ha pasado capto cuál ha sido mi situación. A menudo otra persona puede reconocer mejor mi situación que yo, de manera que para mí la situación sólo es lo que me es conocido de ella. En ello parece que Jaspers no tiene en cuenta que el grado de desconocimiento, que está en cada situación y que puede ser de un tamaño muy distinto, forma parte del contenido de la situación. Un hombre que se ha perdido se encuentra exactamente en la situación en la que no sabe cuál es su situación. Una situación se convierte en otra situación por el hecho de que la reconozco «objetivamente» o la experimento. La situación, tomada con precisión fenomenológica, es esencialmente «subjetiva», es decir, abarca exactamente sólo lo que le es dado de ella al sujeto. La situación no significa nada más que la manera en que los hechos y la realidad están en relación estricta con el sujeto que existe en la situación. Este rasgo esencial de la situación solamente dada *desde dentro* lo sostiene Sartre, como veremos, con gran insistencia, mientras que Jaspers casi lo pasa por alto.

3) «Las situaciones subsisten en tanto que se modifican» (ibídem).[lvi] De todos modos, la modificación de situaciones sólo se puede dar en un contexto. «Las situaciones están conexionadas cuando nacen unas de otras.» (ibídem, p. 203).[lvii]

4) El hombre puede «crear» situaciones en la medida en que «organiza según un fin». «No acometemos directamente una finalidad, sino que creamos la situación de la cual resulta esa finalidad.» (ibídem, p. 202).[lviii] Fenomenológicamente hubiera sido más preciso decir: «a la cual pertenece la finalidad». En otras palabras: De hecho, un fin es siempre una situación con un objetivo; tanto Jaspers como Sartre no parecen pensar en ello, aunque para ambos ya se deriva del rasgo básico que ambos sostienen que

el ser del hombre siempre significa estar-en-situación.

5) «Yo no puedo nunca salir de una situación sin entrar inmediatamente en otra» (ibídem, p. 203).[lix] La vida humana no se realiza nunca fuera de las situaciones.

b. La situación límite

Las situaciones límite son situaciones que no se transforman sino que están ligadas inseparablemente a la existencia del hombre. Jaspers cita como tales: la lucha, el sufrimiento, la culpa, la muerte y la historicidad, aunque esta última más bien significa que la existencia del hombre está «siempre en situación». Las situaciones límite envuelven las situaciones particulares y siempre son dadas, sólo que la existencia no siempre se percata de ellas o no siempre se expone a ellas. «Situaciones tales como la de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites. Estas situaciones no cambian, salvo solamente en su modo de manifestarse; referidas a nuestra existencia empírica, presentan el carácter de ser definitivas, últimas. Son opacas a la mirada; en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino tan sólo esclarecerlas, sin poder explicarlas ni deducirlas partiendo de otra cosa. Ellas se dan con la existencia empírica misma.» (Ibídem, p. 203)[lx]

La tarea de la situación límite consiste en obligar al hombre a «transcender» y con ello provocar el paso de *Dasein* a «existencia».[lxi]

Jaspers entiende por *Dasein* el estar presente puramente natural del hombre en su entorno objetivo, que se puede dominar con predisposición e inteligencia y puede ser superado en el marco de las condiciones naturales y en relación con el individuo y la sociedad. La «existencia» es algo distinto. No está dada, sino que se tiene que hacer cada vez, y se refiere a aquella constitución del ser en la que el hombre se ha captado a sí mismo y

desde su propio fundamento se expone en la vida. La existencia es *Dasein cogido,* una autonomía de la vida que nunca puede realizarse en el pensamiento sino siempre en la acción, con lo cual no se trata de acciones y realizaciones concretas sino sólo de la manera en que las acciones y las realizaciones son llevadas a cabo.

«Así pues, mi existencia empírica no es que el hombre es, en la existencia empírica, posible existencia. Aquélla, la empírica, está ahí o no está; pero la existencia, por el hecho de ser posible, avanza hacia su ser o, por el contrario, se aleja de él, hacia la nada, por virtud de la elección y de la decisión. Mi existencia empírica tiene respecto a otras una diferencia de amplitud, un ser en el mundo más angosto o más ancho; pero la existencia se diferencia esencialmente de otra existencia por razón de su libertad. La experiencia empírica como ser vive y muere; la existencia no conoce la muerte, pero está, respecto a su propio ser, bien en ascensión, bien en caída y descenso. La existencia empírica está allí, empíricamente, pero la existencia sólo existe como libertad.» (Ibídem, p. 2)[lxii]

c. La situación límite del sufrimiento

El hombre únicamente se eleva por encima del *Dasein* y se convierte en *existencia* cuando en la situación límite «transciende» el límite que aparece. El límite del sufrimiento se caracteriza por el hecho de que el hombre en su Dasein está inevitablemente bajo impedimentos que le afectan profundamente y al final lo destruyen: «Detrás de todos los sufrimientos está la muerte; todos tenemos que soportar su parte, nadie se libra de él.» (Ibídem, p. 230)[lxiii] Ante el dolor, el Dasein (en cuanto simple *Dasein*) puede asumir dos actitudes. O bien se resigna y asume el hecho tal y como es, y lo elude mientras esté bajo su propio poder. O bien: «Yo lucho contra el sufrimiento sobre el supuesto de que puede ser suprimido. Este combate tiene éxito de hecho y se convierte en una condición de la existencia empírica del hombre.» (Ibídem) Aunque sólo se pueda contener despacio, se tiene la esperanza de haber eliminado todo sufrimiento en algún estado final

de la historia de la humanidad. Ambas actitudes permanecen dentro de las posibilidades de comprensión del *Dasein* y con ello hacen caso omiso de la indicación, que está contenida como situación límite en el sufrimiento, es decir, de la indicación de labrarse una forma superior del ser. Por ello sólo son «caminos del engaño». «Estos pensamientos sobre la extinción del dolor parecen salvadores pero no pueden libertar.» «En cambio, en la situación límite, el sufrimiento sólo puede presentarse como inevitable. Ahora yo aprehendo mi sufrimiento como la parte que me ha correspondido, me lamento y sufro verdaderamente, no trato de disimulármelo, vivo en tensión entre la voluntad de decir "sí" a mi sufrimiento y de no poder decir nunca "sí" definitivamente, lucho contra el sufrimiento para limitarlo, para diferirlo; pero, teniéndolo como algo que me es extraño, sin embargo, lo tengo como perteneciéndome y no alcanzo ni la serenidad de la armonía soportándolo pasivamente ni me enfurezco en la oscura incomprensión.» (Ibídem, p. 231)[lxiv]

La *existencia* no huye del sufrimiento, sino que lo asume, pero no lo hace ni de forma resignada ni optimista. La *existencia* no busca su fundamento ni en las circunstancias ya dadas del *Dasein* ni en las condiciones que todavía se tienen que establecer, sino sólo en sí misma, ahora y en este instante. Este dejar de lado todas las causas *objetivas* y el descubrimiento de la existencia como el fundamento del ser *por sí mismo* no es posible de inmediato o bajo condiciones neutrales sino solamente teniendo en cuenta la resistencia que presentan la naturaleza y las circunstancias en contra de una existencia autónoma como ésta. «Si no hubiera más que la felicidad de la existencia empírica, entonces la posible existencia quedaría como dormida. Es cosa singular que la pura felicidad parezca vacía. Así como el sufrimiento anula la existencia empírica, la felicidad parece amenazar el verdadero ser.» (Ibídem) La existencia no rechaza la felicidad, pero tampoco la acepta simplemente, sino que la pone «en cuestión», para luego convertirla en propiedad del Dasein cuando la «capta». «La verdad de

la felicidad se eleva sobre la base del fracaso.» (Ibídem, p. 232)[lxv]

La descripción del fenómeno de la apropiación y de la captación es fenomenológicamente convincente. También lo es la valoración del fenómeno que contiene el concepto de «existencia». Lo único que no entra en consideración es de dónde coge la existencia la fuerza para transcender. Sin duda, no se entiende por sí solo que el Dasein en la *renuncia* tenga la oportunidad para *impulsarse,* puesto que tampoco se entiende por sí solo que el Dasein en su decadencia tenga la fuerza suficiente para poder realizar el fracaso como fracaso y no se hunda en él. El Dasein se puede «minar» con el sufrimiento, una larga enfermedad o una situación de campo de concentración degradante no solamente disminuye las fuerzas biológicas sino que también transforma la personalidad, se «rompe» el valor existencial y la persona queda inundada de puras preocupaciones del Dasein. Si por *carácter* se entiende la consistencia con la que una persona mantiene su derecho existencial en contra de las adversidades del Dasein, es válida la afirmación que sostiene que el carácter sólo es un valor finito. Si alguien resiste «hasta la muerte», esto no es en modo alguno la prueba de una fortaleza de carácter infinita, sino sólo el caso afortunado en que el Dasein se ha derrumbado antes que la existencia. La fuerza de transcender se construye sobre las fuerzas del Dasein y, sin esta condición previa del Dasein, no es ni general ni relativamente posible. Respecto a la cuestión del mantenimiento o de la construcción de la fuerza existencial, la filosofía existencial de Jaspers no se posiciona. Está ciega ante este problema y no puede ni solucionarlo ni rechazarlo.

d. La situación límite de la lucha

Dasein es lucha. Se afirma contra Daseins similares y contra la naturaleza distinta y obstruye al otro Dasein la posibilidad de desplegarse en la medida en que se afirma. Sobre todo llama la atención la lucha en la economía, la política y la vida espiritual. Finalmente, toda lucha se lleva a vida o muerte, también allí donde no conduce al exterminio sino sólo a un lento retroceso y

estrangulamiento. «La lucha en la vida económica se libra, ante todo, en torno a la existencia empírica, como totalidad, en favor y desventaja de grupos limitados en cada caso tanto como puede hacerlo la lucha bélica. Crea espacio para los descendientes o lo extirpa. Sólo la lentitud del proceso gradual, el silencio del hundimiento final, encubre la lucha, sus victorias y aniquilaciones a los ojos que sólo perciben lo súbito y patético.» (Ibídem, p. 236)[lxvi]

De todos modos, frente a esta lucha implacable se dan de nuevo ambas posturas en las que el *Dasein,* según sus fundamentos de comprensión, se puede comportar en cada caso de manera firme y comprensible. «O bien el hombre no quiere la lucha y trata de realizar una existencia empírica exenta de lucha»,[lxvii] o bien se defiende: «En una revolución se justifica el empleo de la violencia con el fin de expulsar la violencia del mundo. Pero, al adaptarse inevitablemente a la realidad de las masas humanas, queda establecido un nuevo orden positivo, el cual subsiste por virtud de la violencia; es decir, al fin se encuentra la forma de existencia empírica que existía al principio, sólo que con otro contenido y otros soberanos.» (Ibídem, p. 241)[lxviii]

Ambas posturas pueden presentar motivos en su favor; ambas son, a su manera, razonables y comprensibles. «La exaltación y la recusación de la fuerza respecto a otros o respecto a sí mismo se pueden pensar racionalmente con toda claridad porque están fuera de la situación límite.» (Ibídem, p. 238)[lxix] «Toda desviación de la inteligencia hacia uno u otro lado significa un abandono de la existencia históricamente real. No es ya posible un juicio definitivo sobre la lucha, ni la afirmación ni la negación…» (Ibídem, p. 242)[lxx]

Cuando el Dasein ha comprendido la lucha como situación límite, la asume y al mismo tiempo se eleva más allá de ella. Ni huye hacia la ilusión de un Dasein sin lucha, ni se precipita a la decisión de una lucha que se acepta y se organiza como un principio de convivencia, sino que participa en la lucha según la me-

dida impuesta por el Dasein, para superarlo a la vez en dirección a un reconocimiento inmediato del prójimo. «Yo quisiera, refugiado seguramente en un amor tranquilo, sustraerme al proceso del preguntar, poder aceptar y afirmar al otro sin condiciones como a mí mismo. Pero el amor existencial no es, en tanto que se prolonga en el tiempo, el tranquilo fulgor de las almas que brillan una a través de la otra; si el momento que tiene este carácter se prolongase en un estado duradero se vaciaría al trocarse en una embriaguez sentimental que no se comprende a sí misma, porque encubre la realidad de su existencia empírica; el amor no existe como un posesión con la cual puedo contar.» (Ibídem, p. 244)[lxxi]

Así, la situación límite se comprende como un ser trasladado en el lugar en que el «Dasein» se contradice con sus propios principios. No puede producir nada unívoco en ninguna dirección. La situación límite tiene su base en esta «estructura antinómica» del Dasein. Los valores decisivos no se pueden realizar pura y simplemente, sino que están ligados al Dasein de su opuesto. *Libertad* supone *dependencia*; un Dasein libre de toda escasez y necesidad permanecería colgado ilimitadamente en todas direcciones y por ello no podría llegar a un estado que le permitiría *ganarse* su libertad como *propia*. Sin dependencia no hay libertad. Un Dasein completamente *pacificado,* que no estuviera puesto constantemente en la atormentadora necesidad de la *lucha,* no se podría decidir, tras una larga lucha interior, por amor al prójimo, sino que se desharía en una comunicación que se ha convertido en algo sobreentendido y, por eso, en algo pragmatizado. Así pues, todos los valores de la vida humana están ligados a su contrario y constituyen la antinomia que hace posible aquella «intranquilidad» y «tensión» a partir de la cual puede darse la experiencia de ser más intensiva de la *existencia*.

e. Crítica a Jaspers

El fenómeno de la situación límite es un hecho incuestionable. Jaspers tiene el mérito de haber llevado adelante la fenome-

nología de esta situación excepcional con unas investigaciones en parte muy detalladas y fecundas. Evidentemente, otra cuestión es si sacó las consecuencias correctas de sus descripciones o si a partir de una metafísica de la «existencia» no fue inducido a consecuencias que no son ni necesarias ni convincentes.

Si aplicamos nuestra propia fenomenología de la situación a la cuestión de las situaciones límite, en primer lugar tendremos que constatar que no hay algo como una cifra determinada de situaciones límite típicas, sino que hay infinidad de cosas, y para cada existencia algo distinto, que se pueden convertir en situación límite. Esto ya se hace patente en fenómenos tan simples como los defectos corporales, como el tartamudeo. El hombre afectado por este defecto no puede salir de esta situación, ella siempre le persigue y el hombre siempre se encuentra con ella. Dondequiera que se relacione con otros hombres y según el grado en que experimenta la confirmación comunicativa, en última instancia la comunicación fracasa en el tartamudeo, que cree reconocer cada vez más como el verdadero motivo del fracaso en los comentarios, en la risa, en las atenciones y rechazos de sus congéneres. Cuanto más arremeta en contra de este límite, más duramente lo percibirá. Es la situación que en todas las situaciones se le presenta de nuevo. Es la situación límite.

Ni tan siquiera son necesarios determinados defectos o desventajas para que en un Dasein aparezcan las típicas situaciones límite. Así, por ejemplo, a menudo la ansiedad, la inhibición, la falta de contacto, la desconfianza y los celos se forman sin motivo objetivo. Una situación no se supera y a partir de no ser superada crea algo que la amenaza, cosa que cuesta más de superar cada vez que se repite. Cuanto más el Dasein arremete en contra de ella, más la construye en contra de sí mismo y, en última instancia, la convierte en situación límite, en la que siempre experimentará insuperabilidad. Al final, el fracaso será inevitable, el Dasein se habrá enredado en su propio límite.

Quizás todo Dasein tenga en algún lugar su situación límite,

en algunos cerca, en otros más lejos. La situación límite es el muro de las lamentaciones de la existencia. Allí suena su elegía y a menudo la situación límite sólo se puede reconocer por el tono de esta canción. Cuando alguien deja aparecer negaciones absolutas, entonces aparece la voz de la situación límite en él.

Evidentemente, la lamentación sólo suena subjetiva en poquísimos casos. Normalmente se dirige en contra de objetos concretos y sólo se puede reconocer en sus estereotipos: los judíos tienen la culpa de todo, los alemanes tienen la culpa de todo, los profesores tienen la culpa de todo, los curas tienen la culpa de todo. Cuando una lengua contiene un adjetivo incuestionablemente *negativo,* como «proletario», «fascista», «burgués», «anarquista», delata una *barrera* interior, por encima de la cual el Dasein sólo puede mirar doloroso y sin comprender nada. Lanza su propia sombra hacia el mundo y deja que lo encuentre su propio fracaso con un disfraz objetivo, de modo que pueda arremeter contra él sin impedimentos y sin hacerse daño. *Toda negación es en el fondo autonegación,* por lo menos cuando no está comprometida con anterioridad con la experiencia, es decir, cuando está dispuesta a revocar experiencias mejores.[73]

Las situaciones límite son el estado normal del Dasein, pero no el estado normal de la «existencia». No se puede *obligar* a la existencia a situaciones límite, puesto que también está el Dasein «abierto» desde dentro, ilimitado, que no está fijado, tal y como lo encontramos en toda existencia «sana». No se puede excluir en modo alguno que el hombre «exista» sin fijación por una situación límite. Está la *apertura* completa, si bien no es la más usual.

A la inversa, muchos conocen bien su muro de lamentaciones, algunos de ellos también sienten la necesidad de superarlo, pero no lo consiguen ni tampoco lo conseguirán si conocen la teoría de la filosofía existencial de la «transcendencia» y la «existencia». El simple llamamiento a la existencia todavía no tiene ningún efecto. El *logro* de la apropiación y la aprehensión depende de un componente no disponible, pero que debería ser indicado si es

que la aclaración filosófica de la existencia se tiene que confirmar en el fenómeno de la situación límite. Jaspers no muestra fácticamente este componente, ni siquiera lo apunta como problema. Permanece tan oscuro como la fuerza existencial con la cual se supera el sufrimiento en la transcendencia; quizás la transcendencia sea idéntica a esta fuerza.

Desde nuestra fenomenología podemos decir algo sobre el origen de la situación límite. La conocemos como la «opresión» mediante la cual una situación pierde su transparencia (y sus permeabilidades) hacia otras situaciones más amplias y con ello se estrecha y es apurado cada vez más en el movimiento del acercamiento. Dicho de manera general, es el *miedo* que, en tanto que se liga a una situación típica, se puede convertir en la disposición básica del Dasein. Entonces, el Dasein es propenso sobre todo a la formación de situaciones límite, si entre la *fuerza de contracción* y la *fuerza de alargamiento* impera una relación errónea de modo que la fuerza de alargamiento es demasiado débil para poder aportar la solución de una situación de un efecto especialmente concentrado. Le falta «sosiego» y «apertura», y así se forma aquella fuerza agobiante de la situación que deja al Dasein «entregado» en el sentido de la palabra, cosa que es experimentada por él mismo de nuevo como amenaza, de modo que a la situación se proyecta no sólo su propia amenaza sino además la amenaza añadida de ser entregada y así se vuelve cada vez más «peligrosa».

Por ejemplo: el proceso de enfrentamiento en el Dasein no tiene que vivirse necesariamente como «lucha», también se puede entender como «competencia» o incluso como una especie de «juego» con interesantes reglas. En este sentido se da la competición deportiva, que se realiza con una fuerza extrema pero aún así no tiene nada de negativo en sí. La situación se convierte en una «lucha» fea cuando el competidor se «oprime» a sí mismo en su situación, ya no se incluye al otro en la misma situación de lucha, sino que lo ve como un hecho externo y, así, lucha «contra» él en vez de «con» él. La lucha, empero, también puede ser una

situación «abierta», entonces es limpia, honrada y divertida; si, por lo contrario, se retira a la estrechez de la «estupidez», la lucha será dura, ofensiva y desagradable, ya se trate de un enfrentamiento deportivo, económico, político o personal.

Si un límite situacional se endurece, se convierte en impenetrable y opaco y entonces sólo queda el «salto» del «transcender»; en esto se tiene que dar la razón a Jaspers. Pero esta «transcendencia» y esta «existencia» son solamente una solución de emergencia. Está el camino de mantener abiertas las situaciones, de dejar que las situaciones lejanas iluminen, situaciones que siempre son las que abarcan más y son más comunes, de modo que también en el enfrentamiento actual esté presente una comunidad real, es más, que se perciba una *identidad* con el contrincante.

La antropología estructural se distingue de la filosofía existencial porque abre un modo de vivir y de entender que tiene un estilo absolutamente positivo y lleva consigo un dirigirse positivo hacia el prójimo, pues al igual que no incita al hombre a saltar de una situación concreta a la nada «existencial», tampoco lo incita a abandonar la comunidad con los demás; más bien la antropología estructural le muestra caminos por los cuales se puede acercar a los otros de modo que a ambos se les abra una situación más amplia y elevada y se eleven *con* aquello que lleva a cabo esta «interpretación superior». *Autoelevación del Dasein*. Y esto no sólo sucede simplemente *formaliter* y apelativamente, sino también *realiter* y situacionalmente.

Las situaciones límite pueden y deben superarse. En ello damos la razón a Jaspers; también en que las situaciones límite sólo se pueden abrir en una *irrupción,* no en una superación natural. Pero se debe poner en duda si la irrupción tiene y debe tener claramente la forma de la «existencia». Lo esencial de la «existencia» en el sentido de Jaspers es su indeterminación en el contenido. Sólo se puede comprender como la forma general de la «apropiación» y de la «aprehensión», como la *adopción* existencial de la insolubilidad e irresolubilidad de la situación, en cierto modo una

«perseverancia». La filosofía existencial no se interesa por las propuestas concretas. No hay «caminos» del existir sino sólo un movimiento en el lugar y el sitio, una «sacudida» o una «inquietud existencial», que se puede encontrar en cualquier decisión. Sin embargo, esto nos parece fenomenológicamente cuestionable. No se puede discutir que una «superación» tal de la situación límite sea posible, pero no se puede afirmar que este modo de superación sea razonable. La *apertura* también puede ser una solución, y además es concreta. A la situación límite se le puede eliminar su limitación y se puede transformar en la dirección de una situación amplia y llena de sentido a través de una situación transitoria. La simple existencia en cuanto movimiento formal en el sitio (el temblor es un movimiento en un sitio, de aquí viene *Temor y temblor* de Kierkegaard) es sólo un recurso de urgencia, ninguna solución. Nada se pone «en marcha», la existencia se solidifica en actitud y a largo plazo decae inevitablemente en un simple *pathos*, una visión que se refleja en la filosofía existencial, la cual, vista en general, es una antropología patética incluso en su lenguaje. El instante de la *salida* queda fijado, y en cuanto fijación se convierte en una solidificación en el sentido adecuado al Dasein. La existencia recae necesariamente en el Dasein porque no se puede traducir en una vida concreta y por ello se tiene que agarrar rígidamente a la simple formalidad. El *pathos* de la salida permanente, en el fondo, no marca ni señaliza la finitud del Dasein, tal como afirman los filósofos existencialistas, sino la limitación de la propia filosofía existencial que no ha superado el problema fenomenológicamente.

El hecho de que el problema no se haya superado también se muestra en el irracionalismo, en el cual esta postura tiene que buscar refugio necesariamente. El Dasein es comprensible, la existencia no. En el fondo, no se puede decir nada sobre la existencia y tampoco se puede dar a entender nada desde la existencia, de modo que en ella el Dasein humano se enreda en la individualidad absoluta. Así, se reduce a un punto no extensible que oscila en el espacio sin ninguna relación y no puede producir ni

duración ni realidad, ni comunidad ni sentido, ni nada que se pueda comprender o tenga vida. De todos modos, una concepción así goza de la ventaja de ser «inatacable», puesto que no afirma, ni supone, ni exige nada. Pero se condena a la infecundidad que, en el fondo, solamente le da el valor de una «corriente» literaria.

2. El análisis situacional de Jean-Paul Sartre

a. Situación y existencia

Al igual que Jaspers, Sartre también coloca la situación en el punto central de su filosofar; y, también en este caso, esta posición no se deriva de una predilección casual por este fenómeno, sino de un principio filosófico-existencial en general.

El principio fundamental de Sartre en *L'être et le néant* es el de la *libertad*. El hombre es libertad absoluta. No hay otra libertad que no sea la del hombre, ni en el animal ni en un ser sobrehumano. La libertad sólo se puede pensar como humana y sólo significa que el hombre decide de manera autónoma qué y cómo es. En esta decisión, no es avanzado ni por la naturaleza ni por las circunstancias. Esta decisión tampoco le es retirada ni prescrita por normas generales supraindividuales o intemporales. «El hombre es aquello que se hace a sí mismo» y no puede alegar nada como disculpa sino que en cada fase de la existencia es total y completamente responsable de lo que es.

Este principio se expresa en las siguientes frases:

«L'homme invente l'homme.»

«L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait.»

«L'existence précède l'essence.»

El peligro de solipsismo y de un individualismo extremo que se deriva de este principio es conjurado por Sartre mediante la reflexión de que el hombre, cuando se elige a sí mismo, también determina con ello irremisiblemente la forma de ser, forma que debe valer para todos los hombres. Cuando el hombre se elige a sí mismo, elige en cada caso aquello donde le parece que se en-

cuentra el sentido del ser del hombre, es decir, elige todos los hombres y los compromete a todos con esta elección, incluso cuando se conforma fácticamente con el hecho de que él solo ha elegido y los demás persiguen otros objetivos: «L'homme se choisit en choisissant tous les hommes.»

De todos modos, no es el caso que cada hombre sea consciente de esta elección; la mayoría de las veces asume los objetivos, los lleva desde sus orígenes o los toma de su entorno y por eso vive más vivido por los demás que no viviendo él mismo. Por lo tanto, su existencia ya está siempre ocupada por «esencia» (determinación); está inserta, por así decirlo, en un campo de predecisiones esenciales. Si el hombre tiene que ser hombre realmente, tiene que suprimir estas características previas y convertirse en la hoja en blanco que el hombre es por esencia. Por eso, el primer acto del hombre es, ontológicamente, la «nihilización» (*néanisation*). El hombre suprime la realidad por la cual es supuesto y asumido en su entorno natural y social y desde la cual se puede esperar constantemente las reacciones en el sentido de un «papel». Negando todas las predeterminaciones reales, se convierte en una «falta de ser» (*manque d'être*) o en un «agujero en el ser» (*trou d'être*), en el que cualquier influencia se disuelve completamente antes de que se den las reacciones, de manera que estas reacciones no son consecuencia de las influencias sino las autopresentaciones de un yo que se excluye a sí mismo y que se establece libremente.

Solamente el yo que se «niega» a sí mismo consigue realmente presentarse ante sí mismo y ser para sí. Mientras el sujeto asuma formas de realidad como determinaciones positivas de su origen y entorno, permanece sustraído a sí mismo en esta determinación externa. No tiene su realidad en sí mismo sino a sus espaldas y actúa por su encargo y bajo su dirección, sin ver ni controlar a quien encarga la actuación. Mientras esté ocupado por la realidad, no es «para sí». Sin embargo, cuando haya efectuado su *néanisation*, será también un «para-sí» (*poursoi*). El *pour-soi* es el con-

trario del *en-soi* (en-sí). Todo ser neutro es lo que es sin que pueda hacer nada al respecto y sin tener responsabilidad sobre sí. En este sentido es *en-soi*. El *pour-soi* se ve ante una infinidad de *en-soi* y no podría empezar a actuar allí si no hubiera superado todo lo que es en sí, podérselo imaginar y quererlo de otro modo. A la *néanisation* (de la existencia en sí misma) se le corresponde, por lo tanto, una *négation* (de todo lo que es en general), mediante lo cual se crea la posibilidad de fijar un objetivo (una idea del ser diferente del que ahora es).

La *négation* de lo existente permite la *transcendencia* (*transcendence*), es decir, el arranque hacia un fin que no se da en la realidad sino que está más allá de ella en el «todavía no». Este *fin* (*fin*) es un *proyecto* (*projet*) libre y sigue, puesto que no está anticipado en lo existente, a una *elección* (*choix)* libre. El *fin* es el término de la existencia, hacia lo que tiende y desde lo que determina su estatus, el punto al cual ha llegado en el camino.

En tanto que el hombre se entiende como hombre, se entiende desde un fin. Entenderse a sí mismo como entender a los demás y a lo otro sólo es posible en la aplicación retroactiva de un proyecto final, mediante el cual cae una luz propia encima de lo dado, la luz del proyecto. Todo lo que aparece a la luz de un proyecto determinado configura la «situación» en la que se encuentra el *pour-soi*. El ser en cuanto ser sólo puede aparecer realmente *ante* un *pour-soi*, es decir, *según* un *projet*. En tanto que la determinación de la elección y la referencia a un fin pertenecen a la existencia humana como humana, el *être en situation* pertenece necesariamente a la existencia humana. Nunca nos encontramos en un mundo objetivo que nos concierne a todos, sino siempre y sólo en una *situación* basada en una elección que refleja un aspecto subjetivo del mundo.

Esquemáticamente, el modelo existencial de Sartre se puede resumir diciendo que el *pour-soi* negado en sí mismo transciende por encima de la situación fuera de la realidad autoimpuesta para fijar un fin en una elección libre, fin desde el cual se forma una

selección concreta del ámbito de la realidad como el conjunto de su situación y puede volver a influir sobre el *pour-soi* en cuanto aquello importante. Sin embargo, del fin se deriva un deseo de cambio según el cual lo que aparece se transforma en dirección a una mejor adecuación al fin mediante una actuación voluntaria.

b. Ejemplo de un análisis situacional

El paradigma de la situación en general es lo que en Sartre se analiza con la designación de *ma place*. Por «mi sitio» se entiende sobre todo el «lugar que "habito" (mi "país", con su suelo, su clima, sus riquezas, su configuración hidrográfica y orográfica), pero también, más simplemente, la disposición y el orden de los objetos que actualmente se me aparecen».[74]

El hombre nunca vive en la realidad sin más o en su mundo en general sino que siempre está en algún sitio. «Es imposible que yo no tenga un sitio; de lo contrario, estaría con respecto al mundo en estado de sobrevuelo (*en état de survol*), y el mundo no se manifestaría ya de ninguna manera.» (Ibídem)

A mi sitio le pertenecen su *contingencia* (*contingence*) y su *facticidad* (*facticité*). Si lo quiero determinar, en cierto modo tengo que *escapar* (*échapper*) de él, me tengo que referir al *fin* proyectado (aquella cima de allí) y, retrocediendo desde allí, determinar el punto en el que me encuentro actualmente. «Descubrirlos [los puntos] y escaparles es el efecto de una misma *négation*. También aquí la *négation interne* es primera y espontánea con respecto al *datum* como des-cubierto. No cabe admitir que este provoque nuestra aprehensión, sino, al contrario, para que haya un «esto» que anuncie sus distancias al Ser-ahí que soy, es menester, precisamente, que yo me escape de él por pura negación. *Néanisation, négation interne, retour déterminant sur l'être-là que je suis:* estas tres operaciones se identifican. Son sólo momentos de una transcendencia original que se lanza hacia un fin, nihilizándome, para hacer que el futuro me anuncie lo que soy. Así, mi libertad viene a conferirme mi sitio y a definirlo como tal, situándome; sólo porque mi estructura ontológica consiste en no ser lo que soy y ser

lo que no soy.» (Ibídem, p. 573)[lxxii]

c. Crítica a Sartre

A diferencia de Jaspers, Sartre nos ofrece una fenomenología general de la situación, pero las situaciones límite no aparecen ni siquiera mencionadas. ¿Obtendremos aquí lo que nos parecía faltar allí?

También aquí se nos muestra que la situación consigue su unidad de significación de un «proyecto», en vista del cual se deja captar toda ella como «posibilidad», la cual se refiere a un carácter ontológico y no a una determinación óntica. También una situación, que se muestra como imposibilidad en relación con una fijación concreta de un fin, sólo puede llevar esta denominación, puesto que se entiende básicamente teniendo en cuenta la posibilidad y es vivida como portadora de posibilidad. Evidentemente, el hombre puede fracasar en su camino si se ha fijado un fin demasiado elevado; pero esto no cambia nada en la libertad y el valor a la hora de elegir un fin. El mundo puede impedir que un hombre sea un héroe viviente pero no puede impedir que sea un héroe muerto.

Sin embargo, el fin de la *voluntad* es, en contraposición al fin del deseo, un fin absolutamente concreto. Un fin concreto se diferencia de un fin general, «que sobrevuela» porque no está fuera de la situación sino que es una *situación* en sí mismo. El fin concreto se refiere a un ámbito de situaciones posibles que no se tienen que describir de forma muy detallada pero su carácter y estilo generales sí que están muy determinadamente fijados, si es que el fin tiene que ser concreto. Además, el fin de la voluntad se distingue del fin del deseo porque es un fin *mediado*. Así, entre la situación actual y la situación final no hay ningún abismo sino una serie controlable de fines intermedios mediadores. El fin lejano se expone en los fines cercanos. Se *traduce* en partes de la acción, cada una de las cuales es condición para alcanzar a las demás. Puede que la cadena de mediaciones tenga partes poco claras y escalones abiertos, pero su carácter mediador no se rompe en

ningún punto. El fin del deseo y el de la voluntad se distinguen entre sí por la siguiente cuestión: se rompe o no se rompe la cadena mediadora fijada con el fin. La firmeza de la conexión es la base para la «firmeza» de la voluntad.

Finalmente, el fin de la voluntad se distingue del fin del deseo porque está *expulsado* desde la situación y no *creado* sin relación a ella. La estrecha relación entre proyectar un fin y la situación previamente dada no es un argumento en contra de la libertad sino más bien la condición para la libertad de la existencia. La voluntad sólo es posible como enfrentamiento, tiene que ser pensada *desde su base* como enfrentamiento y no *en conexión* con la elección de un fin que en algún momento la llevará a la lucha con la realidad. El enfrentamiento posterior de la voluntad, que primero se ha elegido libremente, con la realidad, que *sólo entonces* emerge a la luz de la elección, no procura a la voluntad la resistencia que necesita para la constitución de sí misma, para la creación de una libertad auténtica. El enfrentamiento ya tiene que estar en la elección o, mejor dicho, la elección tiene que provenir de un enfrentamiento.

Gracias a nuestra fenomenología de la situación sabemos que, de hecho, este enfrentamiento no tiene lugar con la situación del momento sino con las situaciones «pasadas», es decir, que el agarre en el futuro es un acto idéntico al de recurrir al pasado, si es que se tiene que tratar de una acción auténtica de la voluntad. En otras palabras: mi futuro se determina a partir de lo que ya *soy;* mi fin debe ser mi fin, si tiene que ser un fin de verdad. El fin se entiende como la expresión adecuada de un ser determinado, ser que «de hecho» soy. La elevación de una idea de fin es al mismo tiempo la profundización de una autointerpretación; la instauración de un fin es a la vez el encuentro de un yo: sólo así la voluntad es voluntad y la existencia del hombre es libre. El actuar libre se da de forma bilateral, se extiende a la vez hacia delante y hacia atrás. Para poder actuar así tiene que ser un actuar desde el centro. El actuar desde el centro es un actuar desde la situación. El

actuar desde la situación es un actuar desde la libertad. La libertad no se añade a la situación sino que es su esencia.

Incluso en un punto, en el que Sartre es conducido por la fenomenología de la situación casi inmediatamente hacia la perspectiva del carácter bilateral del actuar libre, está ciego para ver el recurrir propio que es la condición previa para cualquier agarre. Por eso tropieza con la relación entre *proyecto* y *carácter.* Aparentemente con el temor de que la fundamentación retrospectiva del proyecto en un determinado carácter humano eliminaría la libertad al proyecto, niega la realidad del *carácter* y del *temperamento* como inclinación moral y natural hacia un fin. «El temperamento o el carácter de una persona [...] no [es] nada más que [...] una libre interpretación. En este sentido, no hay carácter: no hay sino un pro-yecto de sí mismo. Pero no ha de desconocerse, sin embargo, el aspecto "dado" del carácter. Verdad es que para el Otro, que me capta como Otro-objeto, *soy* colérico, hipócrita o franco, cobarde o valeroso. Este aspecto me es devuelto por la mirada del Otro: por el hecho de experimentar esta mirada, el carácter, que era libre proyecto vivido y consciente [de] sí, se convierte en un *irréalisable né-variétur* a asumir.» (Ibídem, p. 637)[lxxiii]

Nosotros tenemos otra concepción. El carácter no es sólo un aspecto exterior y una apariencia ante los ojos de los demás, (que, en el lugar de mi vida interior, no ven mi actuar como un crearse a sí mismo constantemente renovador), sino que realmente el aspecto interior es un punto de partida más o menos firme a partir del cual mis proyectos de fin son más o menos constantes en su conjunto. El carácter es lo que se ha hecho en el paso cambiante entre naturaleza y proyecto. *Lo hecho* lo contraponemos al *arrojamiento* y vemos en él un medio fenoménicamente esencial de determinar el proyecto de un fin en su forma material. Para una fenomenología completa de la actuación humana sería necesario el análisis concreto de las distintas formas, capas y posibilidades de lo hecho; no es suficiente diferenciar

simplemente entre temperamento y carácter, también hay que tener en cuenta a las personas en su profundidad, las identificaciones sociales y fenómenos como la procedencia, predisposición hereditaria, formación, «cultura», costumbres y muchas otras. No existe una libertad absoluta en el sentido de que me puede desprender de todos estos hechos, pero sí que hay la libertad finita en el sentido de que, recurriendo a un *determinado* hecho, me puedo liberar de otro; y también está el fenómeno importante, a saber, que una nueva situación constituye un nuevo ego, de modo que allí donde una situación sigue su curso marcadamente genético, se da una constitución del ego «abrumadora».

Hasta ahora, la autoconcepción del hombre se ha quedado fijada demasiado en el «actuar» a la hora de preguntarse por la libertad y con ello ha pasado por alto los propios fenómenos característicos de la libertad. Entre ellos está la constitución del ego en la génesis fuerte, justamente también en las génesis fuertes de comunidades; únicamente puede regresar de Taizé un yo claramente transformado. Esto es libertad: transformación del yo. «Libertad de elección» en el contexto de la actuación es solamente un epifenómeno de la libertad, un problema aparente (compárese con el análisis del actuar, p. 357ss).

Lo hecho es tan poco un contrincante de la libertad que el fenómeno más fundamental de la libertad sólo se realiza en *lo hecho*. El hombre no sólo tiene que actuar libremente, sobre todo tiene que *ser* libre. Sólo un hombre que interiormente sea libre actúa también libremente. Lamentablemente no se da muy a menudo que un hombre *sea* libre, y, puesto que aquellos que desarrollan las «teorías de la actuación» a menudo están afectados por esta rareza, el fenómeno del «hombre libre» (en época de Schiller llamado «espíritu libre») no aparece en la bibliografía correspondiente. Esto es un déficit grave. El hombre no «es» libre *eo ipso*. Tampoco deviene libre si se le «da», «regala» o «deja» libertad. Tiene que labrarse la libertad desde sí mismo, ¡tiene que convertirse en su hecho! Y lo será (aquí sólo es anticipado breve y es-

quemáticamente) si la forma de vivir, que es la dirección de toda la vida de la escarapela situacional, proporciona permeabilidad y transparencia desde la «situación más íntima» hasta la «situación más externa». Es decir: «apertura» estructural.

Sólo es verdaderamente libre aquel dentro del cual viven la vida universal, el ser, el dios, la nada, la vida, lo humano. Sólo el hombre humanizado es libre.

3. Principios para una fenomenología de la situación en Martin Heidegger

a. Resolución, aperturidad, situación

En la filosofía existencial de Heidegger, la situación también se contempla como un «fenómeno existencial» importante. Pertenece «constitutivamente» al «Dasein resuelto» y por eso sólo se encuentra donde resolución y especificidad han ocupado un lugar. «En cambio, al uno la situación le está radicalmente cerrada.»[75]

Puesto que la situación es parte constitutiva de la resolución-pero ésta constituye la base de la posibilidad del ser propio, en Heidegger el concepto de situación tiene la posición del concepto de la situación límite en Jaspers. Heidegger sólo habla de situación allí donde se trata del proceso de constitución concreto del Dasein *propio* en su existencialidad y se niega a llamar también «situación» a las circunstancias del Dasein *no propio* en el simple «uno». Evidentemente, no se trata de discutir sobre atribuciones de nombre y de concepto sin más, sino que quiere llamar la atención sobre el fenómeno que un estado sólo se perfila como situación concreta si aparece bajo la luz de un *«acto resolutorio»* decidido. Mientras estemos flotando en el mundo cotidiano del «uno», no tenemos ninguna situación, sino que somos conducidos por las circunstancias hacia aquí o allí, solamente actuamos en el contexto de la orientación de los sucesos que tienen las circunstancias. El hombre no actúa sino que es actuado, y en eso no tiene situación.

Es distinto cuando realiza un *acto resolutorio* que decide sobre el

sentido de su Dasein y lo lleva a la «resoluciónexistencial. Desde su base se despliega entonces la aperturidad del mundo como algo que aparece justo bajo la luz de esta resolución. «La situación es el Ahí que cada vez se abre en la resolución, y es en cuanto a tal Ahí como el ente existente ex-siste» (Ibídem, p. 299)[lxxiv]

La *aperturidad* depende de la *resolución,* no a la inversa. Esto es esencial para la filosofía existencial de Heidegger. Si se piensa que aquí «aperturidad» tiene aproximadamente el significado que antes y en otro contexto se correspondía al campo semántico del conocimiento, experiencia, saber, verdad, quedará más claro el giro que tomó la filosofía de Heidegger. No deja que a la resolución voluntaria y a la acción se le anticipe una tarea del conocimiento y de la consciencia, sino que descubre la vida de la consciencia del hombre adecuada al conocimiento como un hecho posterior respecto a su actuación de hecho y la decisión de su voluntad.

Normalmente esta postura es llamada *voluntarismo,* una denominación que, a pesar de un cierto parecido, no se puede aplicar a Heidegger. Él no habla de «voluntad» ni tampoco de «conocimiento» o «consciencia». Considera que todos estos conceptos conducen al error y sólo pertenecen a una antropología derivada, como, por ejemplo, es usual en la psicología. La «decisión» no se toma desde la voluntad sino con todo el Dasein y esta decisión no lo deja inalterado. Más bien la estructura del Dasein se transforma en el caso de la «resolución» y sólo entonces gana lo que su fenomenología destapa como «existencialidad». Antes permanece en la concepción nivelada y substancializada del «uno» que se corresponde aproximadamente con la concepción ontológica del «Dasein» según el concepto de Karl Jaspers. Por lo tanto, no hay una concepción determinada del ser del hombre, a la cual también pertenecen aquellas facultades como la voluntad, la consciencia, el entendimiento y similares, sino que hay tareas fundamentales de la existencia mediante las cuales se transforma su constitución ontológica y su estructura real.

Por eso, la resolución también modifica la posesión y el conocimiento del mundo, le da la constitución de la «aperturidad», es decir, una marcada claridad a partir de la cual puede derivar directamente un comportamiento concreto. En la aperturidad el mundo se abre al Dasein de una forma inconfundible y sólo entonces se manifiesta lo «fácticamente posible». «En la resolución le va al Dasein su más propio poder-ser que, en cuanto a arrojado, sólo puede proyectarse hacia determinadas posibilidades fácticas. El acto resolutorio no se substrae de la «realidad» sino que descubre por vez primera lo fácticamente posible, y lo descubre de un modo tal que lo asume como aquello que, en cuanto a poder-ser más propio, es posible en el uno. La determinación existencial del cada vez posible Dasein resuelto, abarca los momentos constitutivos de aquel fenómeno existencial, hasta ahora pasado por alto, que nosotros llamamos *situación.»* (Ibídem, p. 299)[lxxv] Con esto se ha dicho algo sobre la formación de la resolución que abre en uno el Dasein y su mundo, este último en cuanto situación. La resolución no es completamente libre, como imagina Sartre, sino que depende de lo fácticamente posible. El margen de maniobra de la elección puede ser muy reducido, la «posibilidad de elección» no constituye en absoluto la libertad ni la resolución. Más bien depende sólo del *agarre* resuelto precisamente de las posibilidades finitas y limitadas, para conseguir de ellas una univocidad existencial que convierte al Dasein en algo único («propio»). Así queda excluido el error que detectamos en la fenomenología de Sartre, y este error es todavía más sorprendente teniendo en cuenta que Sartre elaboró su filosofía conociendo el análisis existencial heideggeriano.

Visto de cerca, Heidegger afirma que primero nos movemos con nuestro poder-ser «en el uno», pero luego descubrimos en él lo «fácticamente posible» en la medida en que ya no es lo posible en general sino el «poder-ser propio». Ciertamente éste se encuentra en el espacio de la «realidad» dada («la resolución no huye de la "realidad"») pero además transforma esta realidad (por esto está entre comillas) y obtiene así una nueva posibilidad (sólo

ahora «fáctica»). Esta transformación de la realidad en la realidad fáctica y de lo posible en lo fácticamente posible sería un objeto importante para la observación fenomenológica. Por desgracia, Heidegger se conforma simplemente mencionándola y no nos ayuda con un análisis penetrante.

Heidegger es un poco más claro con respecto a la «casualidad» que, evidentemente, pertenece a la situación y que el lector medio gusta de utilizar como argumento en contra del análisis existencial. Sin embargo, al igual que la realidad y la posibilidad se transforman, también se transforma la casualidad, y por ello se dice: «Lejos de ser una mezcla meramente presente de circunstancias y accidentes, la situación sólo *es* por y en la resolución. Estando resuelto para aquel Ahí que el sí-mismo ha de ser existiendo, se abre para él cada vez el carácter respeccional fáctico de las circunstancias. Solamente a la resolución le puede *sobre-venir*, en el mundo compartido y circundante, eso que llamamos los azares de la vida.» (Ibídem, p. 300)[lxxvi] Bajo la luz de la resolución, las casualidades se transforman y se convierten de la arbitrariedad en un encuentro específico de la realidad.

Lo que Heidegger solamente insinúa parece ser lo más importante para él, a saber, la transformación de la realidad, de la posibilidad y de la casualidad en una relación de necesidad que, por así decirlo, se deriva automáticamente de la resolución una vez tomada. Esto parece una suposición arbitraria, pero se legitima por el hecho de que la elección de lo posible se toma desde el centro de la realidad. Por el hecho de que esto realmente-posible recibe toda la intensidad y pasión de la existencia resuelta, evidentemente se transforman todas sus características, a la vez que deviene más posible, real y necesario. En cierto modo, la casualidad se convierte de repente en necesidad.

No hay mucha distancia desde esta concepción hasta la que llamamos *«necesitación»*,[76] la diferencia está en que para nosotros nunca se trata de una sola situación sino siempre de toda una *secuencia situacional*, de manera que el fortalecimiento de las carac-

terísticas de posibilidad y de realidad (y sobre todo la transformación de la casualidad en necesidad) proviene de la realidad misma, en tanto que ésta se reduplica y se multiplica, al igual que también el yo se hace más vivo y fuerte mediante el despertar de identidades más profundas y amplias. Sin embargo, una diferencia esencial consiste en que, en Heidegger, la simple *resolución* debe provocar la profundización y el fortalecimiento, mientras que de nuestra fenomenología ha resultado que el efecto sorprendente del fortalecimiento de la realidad y del yo sólo se puede alcanzar mediante un *encuentro* en el que, a través de actuaciones interpretativas *logradas*, se pueda *ajustar* o poner en *correspondencia* toda una *secuencia situacional* (en el sentido de situaciones cercanas y lejanas). Las situaciones se atraviesan entre sí y hacen que la actuación resultante sea «abrumadora» en un sentido estricto. La fuerza de la actuación voluntaria proviene esencialmente de la confluencia de secuencias situacionales completas. La secuencia situacional se convierte en consecuencia situacional.

Si comparamos ambos análisis situacionales entre sí, veremos que el análisis heideggeriano está entre el sartriano y el nuestro. Está mucho más en contacto con la realidad que el análisis de Sartre pero tiene adherida una gran parte de arbitrariedad en tanto la resolución es elegida y fijada independientemente. Podría parecer que nuestro análisis niega esta independencia en la elección y la fijación y que pone esta decisión en manos de la realidad. Sin duda alguna, esto sería un grave malentendido, puesto que la tarea propia inconfundible del Dasein consiste en elegir las interpretaciones y en abrir las unas a las otras hasta que al final alcanzan la «nada» más interior y exterior. En la «apertura» de esta nada está el grado más elevado de libertad, que, en el caso de ser alcanzado, es percibido por el Dasein y es presente en él con una potencia enorme. El hombre que llega así a su infinito interior vive una liberación que le permite ensamblarse más o menos claramente con la totalidad (vocación). En comparación con esto la experiencia propia de la resolución es sólo una pe-

queña luz que se ha adelantado.

b. Crítica a Heidegger

Si comparamos los análisis situacionales de la filosofía existencial con el nuestro, en primer lugar se notará la coincidencia en que el *ser en situación* se ha convertido en la suposición ontológica y antropológica básica. A diferencia de Sartre, pero coincidiendo con Jaspers y con Heidegger, vemos el fenómeno de tal forma que la posesión situacional del mundo está dentro de la posibilidad y de la tarea de efectuar una elevación de la vida de la realidad y la vida de uno mismo y de constituir un escalón del ser en el cual se pueda hablar realmente de libertad y ser del hombre. Sin embargo, mientras que Jaspers y Heidegger ven la constitución existencial solamente en dos escalones, debajo el *uno* y el *Dasein*, encima la *existencia* y la *especificidad,* nosotros descubrimos en una gradación múltiple una multidimensionalidad que los mismos fenómenos y problemas (que tratan Jaspers y Heidegger) reclaman. El hombre nunca tiene resuelta la transcendencia ni puede establecerse para siempre en su resolución. Pero según nuestro análisis está mucho más estrechamente ligado a la realidad y mucho más intensamente unido a sus congéneres. Mientras que para Heidegger, de hecho, sólo se puede estar resuelto para sí mismo y, según Jaspers, la existencia a lo mejor solamente une en «comunicación existencial» a dos o tres hombres, en la antropología estructural el hombre sólo alcanza una apertura lo más amplia posible y en concordancia con la propia existencia si logra entenderse con sus congéneres en las situaciones lejanas y las más alejadas. Aquí, el hombre nunca es libre por sí solo sino siempre y sólo conjuntamente con todos los demás. Por eso nuestra fenomenología solamente se satisface en la «lejanía más alejada», cuando todos los hombres se han procurado una existencia humana. Y mientras en alguna parte exista todavía alguien sin libertad y en la penuria, nadie podrá salvarse en la especificidad.

Es más, la concordancia no es solamente una obligación de to-

dos los hombres entre sí sino también una obligación de todos los hombres para con la *naturaleza,* pues los hombres también tienen que enfrentarse a ella y tratar de manera que para ella también signifique una elevación y una liberación. Sólo cuando la naturaleza se pueda reflejar en la humanidad del hombre y el hombre en la naturalidad de la naturaleza, en el hombre se abrirá la naturaleza en cuanto tal y el hombre volverá a encontrarse como hombre. Esto no es ni fácilmente posible ni completamente imposible. Es el objetivo lejano al cual se debe tender y que se puede alcanzar, ya está iluminando la realidad vital del hombre real cuando se aspira a lograrlo de forma adecuada. Este resplandecer todavía no se refleja en modo alguno en la filosofía existencial.

liv Fernando Vela traduce «Dasein» por «existencia empírica». N. de la T.

72 Karl Jaspers, *Philosophie*, vol. II: *Existenzerhellung*, Berlín/Heidelberg, 1932. pássim, p. 202; las demás citas son de esta obra. [Se cita la traducción española: Karl Jaspers, *Filosofía*, 2 vols., ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, 1958. Traducción de Fernando Vela. p. 65 vol. 1. N. de la T.

lv Corresponde a la página 65 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lvi Corresponde a la página 66 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lvii Corresponde a la página 66 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lviii Corresponde a la página 66 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lix Corresponde a la página 66 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lx Corresponde a las páginas 66 y 67 del vol. 1 de la traducción citada. N. de la T.

lxi Hasta ahora se ha traducido *Dasein* por «existencia» debido a que, en Rombach, no había diferenciación conceptual entre los términos *Dasein* y *Existenz*. N. de la T.

lxii Corresponde a la página 392 del vol. 1 de la traducción citada. N. de la T.

lxiii Corresponde a la página 102 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T. «de él» se refiere a «el sufrimiento». N. de la T.

lxiv Corresponde a la página 103 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lxv Corresponde a la página 104 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lxvi Corresponde a la página 108 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lxvii Corresponde a la página 109 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lxviii Corresponde a la página 113 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lxix Corresponde a la página 111 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lxx Corresponde a la página 114 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

lxxi Corresponde a la página 117 del vol. 2 de la traducción citada. N. de la T.

73 Compárese con el apartado sobre «frontera» y «barrera», p. 226ss.

74 J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* París 1943, p. 570. Todas las citas proceden de esta edición. [Se cita la traducción de Juan Valmar. *El ser y la nada*, Aguilar, Madrid, 1982, Obras Completas vol. III, p. 715. El autor traduce las citas correspondientes a Sartre. N. de la T.]

lxxii Se corresponde con las páginas 718-719 de la traducción citada. N. de la T.

lxxiii Se corresponde con la página 801 de la traducción citada. N. de la T.

75 Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Halle, 1927, p. 300. [Se cita la traducción de Jorge Eduardo Rivera de *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 317. Todas las citas proceden de esta edición. N. de la T.]

lxxiv Corresponde a la página 317 de la traducción citada. N. de la T.

lxxv Corresponde a la página 317 de la traducción citada. N. de la T.

lxxvi Corresponde a la página 317 de la traducción citada. N. de la T.

76 H. Rombach, *Strukturontologie,* op. cit., p. 272, 275, 291.

Capítulo V
EL FENÓMENO BÁSICO DEL ACTUAR

1. Actuar y situación

Ahora se expondrá una reflexión que ya hace tiempo que se estaba reprimiendo: en la fenomenología de la situación apenas se ha hablado del actuar, si bien es con el actuar que modificamos las situaciones y el que nos lleva de una situación a otra. Así pues, ¿cómo podríamos hablar de una multiplicidad de situaciones sin entrar en el fenómeno del actuar? ¿Acaso no nos encontramos ante una grave omisión?

Si observamos más de cerca el fenómeno del actuar, veremos que el actuar siempre tiene lugar *en* situaciones. Un actuar concreto pertenece a situaciones concretas; es decir, no transforma las situaciones sino que las mantiene. El vendedor está todo el día de camino, haciendo una u otra actuación, pero todas sus actuaciones sólo mantienen la situación de la venta. Él no cambia su situación. Igualmente, el conductor de autobús tiene siempre las manos ocupadas, sobre todo cuando tiene que ocuparse de la venta de billetes. Cambia constantemente de lugar y se mueve atravesando toda una gran ciudad en la que por todos lados pasan muchas cosas. Aún así, no cambia su situación. Incluso cuando regresa a casa por la noche, ciertamente cambia su situación laboral pero no la situación de su vida profesional, a la que pertenece este cambio constante de lugar de trabajo y casa como cambio «constante». Actuar es siempre mantener una situación, aunque al mismo tiempo un trabajo esté cambiando las situaciones encerradas en él. Sin embargo, el actuar obtiene su sentido de la situación, que no es transformada por él sino a cuyo mantenimiento sirve.

Por esta razón, se puede hablar de situaciones sin tener que hablar concretamente del actuar. Por otra parte, es imposible hablar del actuar de una manera fenomenológicamente adecuada, sin hablar de las situaciones, puesto que las situaciones y la uni-

dad implicativa entre identidad y diferencia de las situaciones es la condición constitutiva para el actuar. La situación tiene la prioridad fenomenológica.

2. Actuar en cuanto existencial

Según una antigua diferenciación creada por los griegos, se separa la «filosofía teorética» de la «práctica» y ésta última se relaciona con el actuar (πζᾱξιζ). Esta diferenciación parece externa, puesto que no hay actuar sin conocimiento y el conocimiento mismo ya representa un actuar. Aun así, esta diferencia se ha impuesto, sobre todo en la época moderna, después de que Kant diera un aclaración aparentemente iluminadora de la diferencia: en el conocimiento la cosa se anticipa a la representación, en el actuar la representación se anticipa a la cosa. Evidentemente, esta diferenciación se sostiene o cae con la diferencia entre actuar y cosa (o realidad) y da por supuesto que la representación misma no se toma de nuevo como realidad; es sólo «representación» de una realidad, no realidad en sí misma. Como se sabe, esta diferencia fue introducida por Descartes como una diferencia ontológica radical (sin una forma de realidad común que la sostenga) y hasta Hegel se consideró evidente. En esta evidencia aparente se mece todavía hoy gran parte de la antropología.

Tomado así, parece que se deriva un concepto de actuar más comprensible y aplicable que, si bien siempre une una pluralidad de subclases, no obstante las define unívocamente en su totalidad. Podemos enumerar, por ejemplo, las siguientes subclases: obrar, hacer, comportarse, accionar, producir, crear, efectuar, realizar, ocuparse-con-algo, etcétera. En todas estas maneras se trata de una «anticipación» que se deja conducir por una «representación», la cual se tiene que entender en el sentido de intención, saber, proyectar, decidir, querer. Si este propósito no se puede mostrar con la representación que le pertenece, entonces tampoco se trata de un «actuar» sino de un «devenir» anónimo, de un simple «comportamiento», «reacción», «transcurso» o similares.

La «representación» que es constitutiva para el «actuar» también puede definirse como «finalidad» en su contenido. Siempre se puede descubrir y mostrar una representación de una finalidad en el actuar. Desde otra perspectiva: sólo cuando una cosa es representada como *fin* o *finalidad,* puede constituir un «actuar» en tanto coordina y lleva consigo actividades concretas. Por lo tanto, la filosofía del actuar depende del concepto de finalidad; o por lo menos lo parece.

3. Actuar y actuar básico

Ahora bien, si procedimos fenomenológicamente, encontraremos que las citadas formas del actuar están coordinadas en las cosas y en los comportamientos, los cuales ya contienen un actuar en sí mismos. El turista que va en coche sigue una carretera hacia el sur y está orientado con todas sus ocupaciones y maniobras hacia un actuar que le dicta la carretera. En cierto modo, su actuar está insertado en la circunstancia «carretera», de modo que él solamente «sigue» la obligación circunstancial. Se entiende que «seguir» no sólo se refiere al seguimiento lineal espacial sino a todo el alcance de conducir un automóvil, cosa que significa una complicada combinación de condiciones viarias, motoras y climáticas. La «carretera hacia el sur» es un *actuar convertido en objeto* con gran densidad. Este hecho se puede observar en todo actuar. Nos servimos un té y seguimos un actuar que está determinado de antemano como tetera y taza, como mesa y silla, como hogar y hospitalidad, como alimento y conversación, y ha determinado un campo de ocupaciones en las que sólo se pueden seguir los caminos marcados. Cierto que siempre quedan alternativas y posibilidades de elección pero éstas ya están también expuestas en cuanto momentos estructurales en el todo de una *estructura de actuación* según la cual las cosas están a nuestra «disposición».

El actuar se mueve siempre dentro de una *estructura* de actuación. En un terreno sin límites definidos, en un mundo sin explicar, que no contuviera puntos de orientación, medidas finales, posibilidades de movimiento, momentos de decisión y similares,

el hombre sería incapaz de actuar, resbalaría como si estuviera sobre hielo o, como Gagarin, daría vueltas por el espacio.

Esta estructura básica de nuestro mundo vital en sus múltiples regiones y campos no sale por sí sola ni por casualidad, sino que es el resultado de un *actuar básico* que, aunque quizás hace tiempo que sucedió, tiene que ser realizado y preactuado por quien actúa, si es que sus actuaciones individuales deben tener «sentido». Los objetos y las cosas son actuar básico congelado, y sólo están «disponibles» en cuanto tales. Quien no domine o conozca el actuar básico de una cosa, no la puede «tratar».

El actuar siempre está formado por *actuar* y *actuar básico*, ambos constituyen una estructura común que siempre tiene que darse y sostenerse en su relación de intercambio dialéctica bajo el riesgo de que el hombre caiga fuera del actuar. Incluso tomando el sol perezosamente, el hombre ya ha participado con anticipación en el hecho de que tomar el sol perezosamente es un rasgo importante de la calidad de vida de las vacaciones. Un grupo humano que desconoce un actuar básico en el cual las vacaciones, la morenez y el ser perezoso aparecen como un comportamiento propio y muy valorado no tiene ningún camino trazado para «tomar el sol perezosamente». Allí se hace algo distinto, quizás «echar una siesta», cosa que es completamente distinta, porque pertenece a un actuar básico absolutamente diferente, si bien parece parcialmente igual. No se puede hacer todo en cualquier parte, pero no porque falten los medios y las ocasiones para ello, sino fundamentalmente porque ciertos procesos de actuación sólo son posibles y están abiertos en ciertos mundos de actuación, es decir, en un *actuar básico* muy determinado.

Veamos un ejemplo histórico: el «montañismo» no fue descubierto por los pueblos de montaña sino que fueron sobre todo los ingleses (entre otros, Whymper) quienes introdujeron y añadieron esta posibilidad de actuación en el mundo de la montaña, cosa que sólo fue posible transformando el mundo de la montaña en su totalidad. Esto sucedió sin pico ni pala, pero de hecho

fue una nueva creación de los Alpes, mediante la cual adquirieron un carácter objetual que sólo se dejó ver en el ámbito de ciertas nuevas representaciones de fin y de finalidad. Seguro que hay gente que ha «trepado» antes que Whymper, pero el trepar y el montañismo son actuaciones distintas, la segunda de las cuales sólo es posible por un actuar básico que convierte el paisaje alpino en una determinada constitución a la cual transfiere objetividades nuevas y no anticipables. Se puede seguir la transformación del paisaje alpino en la pintura, por ejemplo, en la diferencia entre Joseph Anton Koch y Carl Blechen.

Por cierto, el actuar básico del «montañismo» se ha transformado varias veces desde la época de Whymper, y se podría escribir una *historia* (fenomenológica) del montañismo que describa el proceso de transformación de la actuación básica «montañismo». Esto sería de gran interés. En lugar de esto, por «historia del montañismo» se entiende la sucesión del *actuar* individual de los montañeros, la secuencia temporal de las «primeras ascensiones». Todavía queda mucho por hacer.

El actuar sólo tiene lugar en relación con el actuar básico. Se encuentra en una relación dialéctica de intercambio con él de modo que el actuar depende del actuar básico y el actuar básico del actuar. El actuar básico sólo se puede formar y poner mediante el actuar; pero una vez que se ha puesto influye sobre el actuar sin que él mismo «haga» nada. Esperando en el andén «hacemos» la estación. Corriendo por la ciudad «hacemos» la ciudad. Paseando «hacemos» el paisaje, y puede ser que para estar en un paisaje, éste sea muy fatigoso (las montañas aprietan). Posiblemente después de un tiempo ya no podremos «ver más montañas», porque «ver» una montaña en cierto modo también significa hacerla. Una gran ciudad es «agotadora» incluso cuando no tenemos nada que hacer en ella. Estar en la ciudad es un actuar básico que posiblemente es una tarea mayor que todas las actuaciones particulares que tenemos que realizar en ella. Es más, la pura pasividad ya supone siempre un actuar básico. Un grito doloroso

nos duele porque nosotros mismos lo tenemos que producir y esto puede requerir muchas fuerzas. El bebé no «produce» el lloriqueo y por eso no lo tiene que oír. Simplemente sigue durmiendo porque descansa en un actuar básico que todavía no tiene espacio para el ruido. Los trastornos del sueño en los adultos dependen de su actuar básico, o bien del hecho de no poder cambiar un determinado actuar básico (no pueden «desconectar»).

Siempre estamos actuando básicamente, tanto si estamos despiertos como si dormimos, hacemos algo o simplemente estamos merodeando. Esto significa lo siguiente: el hombre *es,* en el fondo, actuar. No puede primero ser y luego actuar sino que solamente «es», envuelto en un actuar básico. Separado de este actuar básico, el hombre no «sería». Actuar es un «existencial» porque pertenece al *ser* del hombre, es un rasgo fundamental *constante* de su constitución.

El hombre no *es* y luego *actúa,* sino que *primariamente* es actuar y *regresa* a sí mismo *desde este actuar* en cuanto «ente». Cuando se vuelve consciente, lo hace en un actuar básico. En el actuar básico el hombre actúa tomando el mundo como un todo, y también actúa considerándose a sí mismo como un todo, y es exactamente lo que él, en el fondo, actúa. Por esto su actuar básico es anterior a su consciencia de yo y a su actuar individual. Ya está en marcha antes de experimentarse. Lo puede cambiar, pero sólo de modo que así asuma una postura respecto a un actuar básico que ya está sucediendo. Intentando esconder ahora un desliz lamentable, estamos enredados en el actuar básico de la «buena sociedad» y sólo nos podemos relacionar «en ella» y «con ella». Si no hubiéramos implantado la actuación básica «buena sociedad», no hubiera habido ningún desliz, por ejemplo, el eructo inocente del bebé que es aplaudido por el distinguido mundo de las damas. Todo lo que hacemos, podemos hacer, debemos hacer, está previamente decidido por el actuar básico que es asumido y realizado por nuestro actuar, pero no es producido por él. A la inversa: el actuar básico produce el actuar, se podría decir que no

hacer nada ni decir nada es un actuar decisivo en el momento en el que el actuar básico se llama, por ejemplo, «examen de fin de carrera». Si es y se llama de otro modo, el no actuar se puede convertir en la práctica en no-actuar. Si se trata de actuar o de no actuar no depende del actuar sino del actuar básico. Desde allí se decide todo.

Cuando más arriba decíamos que había una relación de intercambio dialéctico entre ambos, se tiene que entender que el actuar básico se configura en actuaciones particulares, también que es modificado por actuaciones particulares si bien no aisladamente ni *ad hoc*.

El actuar básico es decisivo para el actuar. Es curioso, empero, que el hombre se esconda el actuar básico y que en ningún lugar de la «teoría de la acción» se encuentre una concienciación de este fenómeno tan importante y decisivo. Esto muestra lo cuestionables que son las teorías que no se fundamentan en fenomenologías cuidadosas.

Heidegger se ha acercado mucho al fenómeno del actuar básico con su análisis del «contexto de los útiles». Pero no lo ha alcanzado, puesto que para él la «totalidad de útiles»[lxxvii] (como por ejemplo un taller mecánico) está constituida por el «contexto respeccional», que enlaza a los objetos entre sí y los puede unir. De todos modos, queda sin descubrir que la «respeccionalidad»[lxxviii] que tiene una u otra cosa («útil») tiene que hacerse posible primero por un *camino* adecuado a la vida. Todo el mundo sabe qué es un cepillo de carpintero, pero sólo quien percibe y conoce el «trazo» tranquilo y suave de un cepillo, «sabe» realmente lo que es un cepillo. La «manera propia de ser algo» la conocen todos, el actuar básico (que está puesto con «madera» y que es totalmente distinto del que está puesto con «metal») sólo lo conoce quien posee la capacidad. Sólo en la base (ontológica) de un actuar básico se puede establecer la estructura (transcendental) de una totalidad respeccional.[lxxix] Evidentemente, que existe esta base (ontológica) permanece oculto para aquél que no

tiene capacidad; únicamente constata la relación que tienen todas las cosas de una totalidad respeccional, pero no percibe el rasgo fundamental que atraviesa esta totalidad y que hace y actúa en el hombre, que, por ejemplo, conoce la «madera», como si lo incluyera. Sólo para quien la «madera» es un actuar básico tiene una relación con la «entidad» madera, para todos los demás sigue siendo una simple cosa. Sólo aquél para quien el «hielo» es un actuar básico, puede bailar encima de él (o mejor: con él). (También un paisaje contiene un actuar básico muy determinado, y puede ser que un hombre, al contemplar un paisaje concreto, de repente se vea atravesado por una calma totalmente desconocida que le dice que acaba de encontrar su verdadero lugar.) La filosofía transcendental no sabe nada de este proceso que atraviesa y une a hombre *y* mundo y, sólo ahora, la ontología existencial empieza a desarrollar una vaga idea de este proceso: únicamente la «filosofía profunda», que ya hemos desarrollado anteriormente,[77] abre la puerta a este fenómeno fundamental.

4. Actuar básico y actuar originario

Puesto que ya hemos dirigido nuestra atención a la *constitución profunda del actuar,* ahora nos tenemos que preguntar si no hay dimensiones todavía más profundas que estén en la base de aquellas que, hasta ahora, hemos llamado actuar básico. Y es así. Más elementales que la interpretación del mundo que inscribimos en las cosas (y mediante la cual les otorgamos cognoscibilidad y significación para nosotros, las abrimos y las hacemos accesibles a nuestro actuar) son los movimientos vitales que tenemos en cuanto entes naturales y que ejercemos, también, con una actuación particular. Parece como si nuestra vida simplemente nos sucediera, pero en realidad le damos a este proceso una forma concreta y así lo convertimos en nuestro *actuar originario*. Lo realizamos, por ejemplo, abiertamente y con confianza o cerrados y con miedo. Nos movemos en nuestra dirección más elemental, ya sea hacia las cosas o alejándonos de ellas, estamos atacando o huyendo, y siempre y básicamente captamos el mundo en una

determinada profundidad o solamente en una llana superficialidad y, por lo tanto, todo eso convierte la vida en un actuar originario, del cual normalmente no queremos saber nada; pero aún así es el fundamento de nuestra existencia y es de la mayor importancia. Los hombres están determinados en lo más elemental por su actuar originario y se diferencian entre sí por él. Un hombre «distanciado» permanecerá siempre «distanciado» en todas las situaciones, incluso en aquellas de la llamada intimidad.

El hecho de que el actuar básico y el originario se tomen tan poco en consideración también se debe a que nos gusta «dejarnos llevar» y esto significa que sólo «vamos con» aquello que sucede. No actuamos, nos dejamos actuar, cosa que es especialmente fácil en aquellas capas en que la dimensión de actuación es muy profunda y los conocimientos son tan escasos que apenas se pueden reconocer alternativas. Esto es válido sobre todo para aquellas capas históricas del actuar básico, en las cuales vivimos, por ejemplo, como hombres románticos, clasicistas o barrocos, y por eso hacemos nuestras ciertas formas y posturas de fe, a veces también de manera que sea indiferente en qué siglo de hecho vivimos. Un hombre que desde niño haya crecido en el ambiente del catolicismo tiene otra relación con sus congéneres, con la comunidad, con la vida, que alguien que haya crecido en el ámbito del protestantismo, y aquí no se trata de diferencias dogmáticas (es más, ni siquiera religiosas) sino de una cierta forma de moverse dentro de toda la realidad. Estas formas de moverse fueron elaboradas según la historia y la época y desde entonces están a disposición del hombre en cuanto *«formas de vida»,* considerablemente liberadas de su contenido conceptual. Un árabe tiene otro actuar básico, incluso si hace décadas que vive en Alemania y realiza las actuaciones particulares *modo germanico*.

Dentro del *actuar básico* incluimos todos los modos de comportamiento que se han desarrollado históricamente y que se inscribieron como maneras concretas de actuación en los grupos humanos según su espacio y tiempo vitales. En este sentido, el

actuar básico de alguien del sur de Francia es distinto del de alguien de la Frisia oriental, y el actuar básico de un hopi es distinto del de un ainu. También el europeo del centro, ilustrado y maduro, no está libre de estas formas básicas de actuación histórico-sociales y los francos son serios y precisos y los tiroleses «son graciosos». Incluso en unas distancias históricas tan mínimas, como la etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial, vemos que el actuar básico de un alemán oriental miembro de la Juventud Libre Alemana es distinto al de un *punk* de la Alemania occidental, prescindiendo del hecho de que coinciden en su actuar biológico originario y sin embargo por éste mismo se diferencien de alguien de la Polinesia. Con eso no se defiende ningún racismo, sino que se tratan seriamente las determinaciones concretas y fundamentales del ser del hombre, mediante lo cual se crea una relación de intercambio viva entre los hombres y la comunidad vital abierta del futuro de la humanidad.

Puede que el actuar originario de un hombre sea un redoble de tambores, y todas sus actuaciones contengan el golpe incontenible del tambor dirigido también a los demás; ellos se salvan de esto cuando le regalan un gran tambor, de modo que puede desviar su impulso originario y dirigirse liberado a sus congéneres.

Al actuar originario le pertenecen también la respiración, la sexualidad, la comida, el dormir y mucho más, y el tipo de este comportamiento se repite multitud de veces e irrumpe en todas partes. Un hombre afectuoso es afectuoso con todo, alguien precipitado lo precipita todo. Quien se traga la comida, también traga en su vida profesional, en el aprender, en la sexualidad. Por eso estos comportamientos particulares no son el actuar originario, sino el *tipo formal* en cuanto tal. Un hombre está dispuesto a ayudar por principio, otro estorba por principio, es un auténtico plasta. Apenas se puede esperar un cambio pero sí que hay que recomendar una sabiduría de la vida en el sentido de que se tiene que encontrar una ocupación en la cual el actuar originario pueda ser productivo y efectivo y tenga sentido. No se puede con-

vertir a un hombre delicado en un herrero ni encomendar las ovejas al lobo. El hombre debe poder vivir desde lo más profundo de acuerdo consigo mismo, pues solamente este acuerdo profundo es lo que hace al hombre «feliz» y «satisfecho», pero sobre todo creador y fecundo.

5. Actuar básico y situación

El lector atento ya hace rato que tendrá claro que aquello que aquí se llama actuar básico es lo que en el análisis anterior se llamó situación. Al igual que la situación está estructurada en forma de círculos y capas en la escarapela situacional, también lo está el actuar en actuar básico y originario, y cada una de estas dimensiones de actuación puede tener muchos escalones. Uno de los escalones más superficiales es el del mundo objetivo, en el que, como ya se ha mostrado, está inserto un actuar básico. Ciertas cosas sólo se pueden tratar de una forma muy determinada, y cuanto más determinado sea un mundo objetivo menos transformable será el actuar básico que se nos presenta predeterminado en él. Ése es el caso de la situación totalmente funcional de una empresa altamente tecnificada, en la cual hay muy poco que dependa del actuar individual, pues hay tantas cosas ya previstas que la mayor parte sólo es realización de actuaciones fijadas que no son posibles de otra forma, ya que, si no, serán rehusadas por las cosas, es decir, no serán referidas por mecanismos de control. En la sala de conmutadores de un puesto de enclavamiento técnico del ferrocarril no se tiene mucha libertad de actuación, incluso desayunar es un problema.

Pero también allí, donde no se trata de características técnicas predeterminadas, como en una catedral románica, al hombre no le queda mucho por «hacer». Tiene poco que decir y que hacer al respecto. La mayor parte la hace el espacio. Allí ya está decidida cuál será la tarea por el lugar que se ocupa, por ejemplo, en la sillería del coro. Los siglos lo han determinado todo. E incluso un observador sin fe, si conserva un poco de sensibilidad, hablará «dentro» de forma distinta que «fuera». El espíritu que sopla

«dentro» es viejo y fuerte y todavía soplará durante siglos.

Desde cualquier parte en que haya *situaciones,* se le procura al hombre un *flujo de actuaciones* que, aunque a veces sea imperceptible, tiene una fuerza extraordinaria ya que se alimenta de orígenes y fuentes que van mucho más allá del hombre y llegan hasta las bases bióticas. La situaciones no son estáticas, son unidades *dinámicas* que avanzan a través de múltiples escalones hasta el interior de nuestro actuar y que, si nos abrimos a ellas, dan una fuerza a nuestro actuar que abarca mucho más de lo que es posible individualmente. Si conservamos una sensibilidad para eso, sentiremos muy rápidamente en el encuentro con un hombre si estas fuentes y estos orígenes están a su alcance o si solamente se ha instalado en la superficie del actuar. En estos contextos también es importante la voluntad propia, pero no en el sentido de una casualidad individual sino en el sentido del encuentro del contexto interpretativo que une el propio actuar con las capas del actuar básico y que mediante la actuación aporta una profundidad que la libera y la fortalece. Cuanto más unívocamente se acepten y se sigan las dimensiones profundas, más amplia y profundamente podrá el hombre afectar y conmover a sus congéneres y conseguir su consentimiento y la colaboración en sus actuaciones. Así se crea una fuerza que es, a la vez, del individuo y de la comunidad y que seguramente demuestra ser verdadera y adecuada por las características de su éxito.

La «voluntad» no es tanto una fuerza de imposición privada como la capacidad de hacer que una actuación se realice desde mayores profundidades y, con ello, se la dote de un mayor efecto, una mayor resistencia y una dirección más convincente. La «voluntad» no se puede basar en un deseo casual, en una simple «resolución», pues en ellos no hay ninguna positividad y ningún efecto permanente.

La «voluntad» tampoco puede apuntar a un simple acuerdo con «criterios objetivos» y «normas válidas», puesto que de allí sólo puede provenir lo igual y lo eternamente igual en su mono-

tonía. La «voluntad» sólo puede ser a la vez originaria y válida, propia y común, sorprendente y convincente, debido a su origen, o sea, al actuar básico y originario de las estructuras profundas.

Así, el concepto de libertad y el de voluntad se encuentran entre dos malentendidos: entre el «subjetivismo», que lo basa todo en la decisión propia, en la arbitrariedad y en la espontaneidad y hace depender la voluntad de un resultado (casual) de un proceso de decisión, y el «objetivismo», que intenta derivar la fuerza y la legitimidad sólo de normas y prescripciones objetivas, de las cuales, empero, nunca se puede decir por qué justamente éstas y justamente aquí son las válidas ni cómo es la objetividad de su validez. Entre el subjetivismo y el objetivismo pasa el camino que es, a la vez, el camino de regreso hacia las raíces (las raíces del actuar básico y originario) y el camino de ida hacia la concreción y la resolución del actuar pragmático; el camino que contiene, lleva y sostiene en sí toda la tensión entre lo general y lo particular, entre pasado y presente, entre presente y futuro. No es tanto el camino de la voluntad como el camino de la *libertad,* puesto que en él el hombre llega a la plena posesión de aquello que ya es desde su fundamento. Y esto constituye lo creativo de su libertad.

Se trata siempre de la relación viva entre los escalones de actuación, la actuación superior y posterior no puede ejercerse sin la profunda y anterior, y la más profunda y anterior sólo se puede verificar en la superior y posterior. Ambas se encuentran en un diálogo vivo que no puede ser sustituido en ningún lugar por una reglamentación, sino que significa el hablar auténtico y mutuo dentro de la misma persona, el hablar entre las distintas situaciones y situaciones básicas y entre las egoidades constituidas en ellas, que son los elementos válidos de mi egoidad actual.

6. La estructura simple del actuar

De los muchos nombres que puede tomar el actuar, debemos diferenciar en especial entre los tres significados básicos de *com-*

portamiento, actuar y *acción*. El fenómeno del «comportamiento» proviene de la relación entre actuar y actuar básico, a saber, de modo que lo que puede posicionarse dentro del campo de sentido de un actuar básico (de una situación) es un *comportamiento*. En su origen, la palabra seguramente significa que aquello que se sucede allí se «comporta» con la situación. En este sentido, la no-*acción* y el no-*actuar* también se puede considerar un *comportamiento,* y uno muy preciso, por cierto. El comportamiento se nos explica como la relación de sentido que se origina a partir de las diferencias dimensionales que hay entre actuar y actuar básico y que refleja todo lo que sucede en la dimensión derivada sobre el trasfondo del actuar básico. El concepto usual de comportamiento ignora esta relación. Todo proceso que tenga un «sentido» es visto como comportamiento, es decir, que sigue una cierta intención, ya sea la intención propia del actuar o la del proceso. En este último sentido también se habla del comportamiento del animal, en tanto el animal está estimulado por su especie y por sus regulaciones instintivas a realizar un cierto sentido. Así, hablamos de comportamiento de nidificación, de comportamiento de cría, comportamiento reproductivo, etcétera. En el hombre hay que añadir que él mismo puede fijar el sentido del proceso y con ello no sólo dispone del «comportamiento» típico de su especie sino también del individual.

Un caso similar es el del concepto del *actuar* en el sentido más estrecho y estricto. Nuestro análisis nos ha conducido a relacionar actuar y actuar básico y a captar éste como una realización del otro. En un sentido derivado podemos hablar también de actuar básico allí donde se está debatiendo una determinada situación básica, por ejemplo la situación viaria de una región. La «infraestructura» de una región constituye en ella una estructura básica. La construcción de una carretera se relaciona con ella igual que el actuar con el actuar básico. Cuando el actuar básico se orienta hacia la creación de infraestructuras de la región, el actuar realiza esta intención, asume el actuar básico y lo modifica según los hechos y las condiciones actuales. Así está relacionado

con el actuar básico de forma transparente para sí mismo y para el observador, también se puede decir, que «realiza» los «fines» previstos. Ahora bien, mientras que el concepto formalizado de la teoría de la actuación diferencia entre propósito (fin) y actuación y separa consciencia y realidad, nosotros consideramos el proceso de modo que el concepto de fin en realidad se refiera al actuar básico siempre «con-actuado», y según esto siempre hay un empobrecimiento y una simplificación del fenómeno cuando el actuar básico se solidifica en un simple «propósito de un fin». Se tiene que temer que, así, la calle no saldrá nada bien. A lo mejor se corresponde con unos fines particulares y concretos pero no se corresponde con el paisaje. De un concepto equivocado de actuación y de fin se sigue un mundo vital equivocado.

Lo mismo se da en el concepto del *hacer* que aspira a un trato con las cosas y los hombres que los convierte en instrumentos de unos propósitos concretos de fin, con lo cual este fin es presentado como *producto* del actuar. Al hacer, el fin del actuar sobresale del proceso como obra *real*. Según la forma estándar de comprensión, parece que lo hecho surge en su totalidad por la disposición del hacer, pero en realidad el hacer sólo se puede orientar hacia la obra que se tiene como objetivo porque ésta puede ocupar un lugar determinado en un devenir básico de mucho más alcance y así puede adquirir su perfil, su estado y su consistencia. El hacer prescinde del devenir básico, reduce la contemplación al devenir puro de la producción y, a diferencia de éste, se aferra únicamente al concepto abstracto de fin y de finalidad, sin ver que está incluido junto con el producto real dentro de un devenir que es, claro está, *el* actuar del hombre y que en todos los puntos y relaciones constituye el devenir propio.

En este sentido, «actuar» y «hacer» son sólo productos residuales del *auténtico* actuar y actuar básico, sitúan aquello que no pueden asumir por encima de sí mismos empequeñeciéndolo y reduciéndolo (fin, finalidad, intención, proyecto) y explican su devenir a partir de un contexto posterior entre estas posturas. Evi-

dentemente, así el *contexto* se convierte en inconcebible ya que no es posterior sino el origen del devenir, y sin él no se puede entender lo que son cada una de las posturas. La comprensión usual sobre el actuar y el hacer intenta descomponer el proceso propio en posturas particulares, que siguen siendo enigmáticas en sí mismas y, ontológicamente, no pueden hacer comprensible la totalidad.

Además del actuar, se tiene que hablar de la *acción*. La filosofía práctica raramente (o nunca) habla de ella porque no le puede dar ningún concepto. Desde su base se puede decir, como máximo, que la acción es la realización de aquella obra que muestra tener gran importancia para una comunidad humana. Sin embargo, suponiendo la *actuación básica* se puede comprender mejor la *acción,* a saber, como aquella actividad que también es directamente actuación básica en sí misma, o que saca de sí un nuevo actuar básico. La acción no tiene lugar en el campo de sentido del posible actuar sino que configura este campo de sentido y a partir de esta base hace posible una actuación más amplia dentro de su determinación. Las *actuaciones* son posibles sobre la base de las *acciones* y no a la inversa. Las acciones configuran la imagen histórica en cuyo paisaje el hombre se puede establecer junto con sus actuaciones.

Si partimos de esta división, se muestra que la teoría filosófica del actuar (en griego: *prattein*), es decir, la *«prattología»,* como podríamos llamarla, se desmorona en tres partes: 1) la *pragmática,* que es la teoría (no autónoma) del comportarse y del hacer, 2) la *ética,* que es la teoría del actuar y del actuar básico, y 3) la *dramática,* que es la teoría de la *acción*. A ésta última pertenece la *teoría de la decisión,* la filosofía de la *acción,* la *teoría revolucionaria* y la *teoría de la historia,* así como también la *dramaturgia* en cuanto teoría de la representación de un actuar dramático. Una *prattología* debería exponer todas estas disciplinas desde la estructura del actuar y el actuar básico.

7. No actuar y «devenir puro»

Los conceptos de *finalidad* y de *fin* son constitutivos de la teoría *corriente* de la actuación. Sólo hay *actuar* si el devenir sigue un propósito de *fin*. La pregunta que se debe plantear la filosofía es, entonces, qué propósitos principales de fin existen y cómo se pueden captar en su *sistema* y se pueden apreciar en su validez fundamental.

A nuestro parecer, este procedimiento no puede conducir a ningún resultado ya que el *actuar,* si sigue su forma esencial propia, no trabaja con fines sino con *actuaciones básicas,* asumiéndolas de tal manera que éstas se presentan como actuaciones particulares lo menos mutiladas posible. Toda la plenitud del devenir en el trasfondo tiene que situarse en el primer plano, traducirse en actuaciones particulares reales. En modo alguno hablamos de valores y fines, sino de un devenir que tiene que hacerse presente con el mínimo de regulaciones y mutaciones.

No hay muchos documentos que traten y describan este sentido propio del actuar humano, pero uno de ellos es el *Taoteking* de Laotse, en el cual, aunque se hable poco del devenir en el trasfondo de la situación humana con sus múltiples escalones, se trata más del hecho de que, en última instancia, todo pertenece a una *actuación originaria,* que es el ser mismo o la naturaleza en cuanto tal. Este devenir originario de la naturaleza se llama Tao («camino») y no exige de los hombres nada más que seguir este camino y hacerlo presente en el devenir concreto. Esto significa, hablando más en concreto, que una situación queda asumida en el sentido del tao cuando se ha encontrado la actuación que estaba oculta en ella, actuación que promueve y eleva por igual todas las partes de la situación, y también queda asumida cuando el hombre mismo libera este devenir de la situación, es decir, no «actúa» él mismo sino que deja que la realidad actúe a través de él. En este sentido ejerce el «noactuar» (*wuwei*), y éste es el concepto más elevado de virtud en el taoísmo. Es decir, no-actuar no significa en absoluto no hacer nada, sino que significa avanzar en una situación de tal manera que ésta quede liberada en su pro-

pia dinámica y sea conducida hacia el proceso de una *auto-elevación,* y en este proceso se crean unos efectos mucho mayores que los que podría producir nunca un hombre actuando y haciendo. Puede ser que tenga que hacer mucho para lograrlo, pero también puede ser que tenga que hacer poco o nada. No se trata de la actuación sino de la actuación básica y originaria que él tiene que descubrir y liberar.

Y en ello no hay ni fines, ni preceptos, ni expectativas que el hombre debería captar y cumplir desde una perspectiva ética, histórica, social o natural, sino que sólo hay el *devenir mismo,* a saber, el devenir «camino», que se concibe como el propio fin y se comprende como la norma más elevada, una norma que no se puede conocer antes sino que siempre y sólo se puede encontrar de forma particular y concreta en la situación y sólo se puede descifrar a partir de ella. Sólo un comportamiento sensible y comprensible llega a aquel devenir que tiene efectos más allá del simple actuar, el *devenir puro*.

La idea del tao es la idea del *camino*. Así se contrapone a la idea occidental del *ser,* que es una idea de *estatismo* (substancia como estado básico, esencia como persistencia, ente como duración, etcétera). Camino no significa que haya algo «en el camino», sino que algo haya *renunciado* a su condición de ser algo (estado de ser uno mismo) y haya pasado a una *procedencia* en la que suceden más cosas que lo que podría provocar el actuar en este punto. Cuando el camino se introduce en el hombre de esta manera y le conduce más allá de sí, esto no significa que algo se «descomponga». Más bien es que todo recibe más determinación, más estructura, más profundidad de campo. Esto se explica porque está mejor insertado en las circunstancias globales describiendo con más adecuación el devenir global. Así es como el devenir global se pone realmente en marcha, y el «camino» se refiere a este ponerse-en-marcha de todo un contexto de realidad, el obrar de este contexto de realidad. Por eso este no-actuar tiene mucho más «efecto» que cualquier actuar y por eso mismo es también el de-

seo secreto y a menudo el fin no descubierto de todo actuar. En el sentido occidental, el «actuar» no va más allá de este no-actuar sino que permanece infinitamente detrás de él. Digo «infinitamente» porqué en él no deviene lo infinito.

Mientras el hombre se base en el *actuar* se limita a sí mismo. El devenir taoísta es la autoelevación de la realidad en un campo global estructurado (situación) en todos los puntos y a cada momento. Esto sucede mediante la inclusión del hombre mediante la «concreatividad», que es el sentido propio de creación, el moverse de lo creativo en todo y todos, liberado por el individuo humano creativo. Lo que llamamos *hermética*[78] es la exposición de la idea principal del taoísmo, aunque en el lugar de su primera concepción (en la antigua China) todavía estaba demasiado relacionada con las circunstancias estrechas del entorno natural y por ello adquirió la apariencia de estar en contra de la cultura. Pero el tao solamente es enemigo de una cultura artificial y obtiene toda su universalidad por el hecho de que, según su intención, pasa por alto la diferencia entre naturaleza y cultura y concibe y ve a la naturaleza como creadora y a la cultura como natural. Desde nuestra perspectiva, las situaciones se muestran como *situaciones desplegadas,* como un devenir a partir del cual todavía tiene que nacer el sentido más grande posible. Pero el sentido más grande posible sólo nacerá si es introducido en el devenir concreto. El *nacimiento de sentido* a partir de las posibilidades de un estado del mundo: esto es la *situación* para la comprensión humana. La *actuación básica* desplegada y solidificada es liberada y así se traduce en un *devenir particular* que se impone de esta forma a la realidad situacional de presente, futuro y pasado. Este procedimiento múltiple del *trasladar* está contenido lingüísticamente en el concepto de situación, que se remonta al término *sino*, que significa poner y colocar. La situación es la totalidad del devenir mediante el cual el hacerse presente de capas más profundas de ser y de actuación se realiza en las capas más elevadas y actuales.

El *hacerse presente* puede decaer en actualización y entonces se

rompe la unidad entre trasfondo y primer plano, ambos se contraponen como cosas distintas y se endurecen. El actuar básico aparece como «situación» en el sentido más estrecho y, por eso, aparece como algo ya dispuesto cuyo aspecto de desarrollo es como si se le hubiera tenido que añadir desde fuera y desde arriba como «propósito». Sin duda alguna, este propósito tiene, puesto que no «existe», el carácter de fin y de finalidad, por esto tiene que aportarse desde un ámbito absolutamente distinto, es decir, desde el ámbito de los valores y objetivos, para que pueda darse un «actuar» en el acceso activo del hombre a la realidad que aparentemente es pura pasividad. Todo esto son productos *de desintegración* del proceso propio, y todos y cada uno estos productos son oscuros, incomprensibles y mágicos, ya que esconden su procedencia.

El hombre es actuar hasta el fondo. Curiosamente, empero, aleja de sí el actuar originario y básico y sólo vive en una parte de sí, alinea la parte más importante de la existencia y le da la significación de valor, validez, intención, deber y propósito sin que esto pueda contender ni crear que *en el fondo* sea importante para el hombre. Por el contrario, la comprensión antropológico-estructural de actuación y de situación es distinta e intenta adecuarse lo más posible a la realidad del hombre y a la realidad de la historia y de la naturaleza. Con una fórmula sencilla se podría decir lo siguiente: no actúes desde cerca (motivación) sino desde lejos (voluntad) y, finalmente, desde la infinidad misma (libertad) ¡solamente así tu «actuar» pasa a «devenir puro» y se corresponde a la propia ley del mundo y al mismo tiempo a tu intención más íntima!

8. Principio para una ética estructural

La antropología estructural supone un «abismo interno» en el hombre allí donde la antropología clásica ha supuesto la substancia de un núcleo personal individual. Este último se podía convertir en responsable de las disposiciones hereditarias, capacidades y deficiencias permanentes y estar a disposición para cual-

quier atribución de culpa. En la antropología estructural es diferente: el perfil de un hombre solamente es presentado por la línea interpretativa de las consecuencias de sus situaciones. Abreviando: cualquiera es aquello que se deriva de la totalidad de sus situaciones. O todavía con más precisión: un hombre es idéntico a su situación y actúa exactamente tal y como se deriva de su situación, tomándola como un alcance absoluto de todos los anillos situacionales. Si la experiencia cotidiana parece contradecir esto, es sólo porque no capta con suficiente precisión la situación de un hombre. Parece que dos hombres actúen en la «misma» situación de manera «diferente». Pero esto sólo lo parece porque no están en modo alguno en la «misma» situación sino que la situación se presenta distinta para cada uno de ellos, es decir, que la situación es distinta. Si yo realmente pudiera reconocer con exactitud el aspecto interior de la situación de otro hombre, podría captar de manera absolutamente clara la necesidad de su actuar-así. Allí no quedaría ningún resto substancial que pudiera aportar en el actuar algún tipo de determinación independiente de la situación.

Dicho de otro modo: yo sentiría y actuaría *en el lugar del otro* exactamente igual a como el otro siente y actúa. Si la viviera exactamente igual, cada uno sería y haría lo mismo en aquel lugar. Evidentemente, este principio da por supuesto que cada uno está determinado de manera totalmente exacta y exclusiva por lo que es su *lugar;* y lógicamente también da por supuesto que su lugar es aquél que resulta de *todas* sus situaciones, tanto las provocadoras como las revocadoras. Así pues, el «lugar» no sólo está determinado por las situaciones cercanas y lejanas acercándose sino también por las situaciones pasadas, por todo lo que el hombre «ha devenido». En el punto de cambio entre futuro y lo que ha devenido se constituye la persona actual, y lo hace justo en el perfil que dibuja la línea interpretativa a través de las exposiciones situacionales escalonadas y a partir de las cuales se definen las perspectivas exactas de futuro y pasado de su existencia.

Cada uno es justamente aquello que un hombre es «en su lugar». Cada uno es «el hombre» que está en su lugar y hace y es lo mismo que él justamente hace y es. Nadie es algo «especial» sino que cada uno es el «hombre» que se encuentra en este lugar que es su lugar. En la base y el abismo más interno todos los hombres son «el hombre». Hablando de forma concreta y exacta, de hecho sólo hay un solo hombre que sea en mi lugar igual a como yo precisamente soy, y que en otro lugar es precisamente como tú eres. Todos nosotros somos exactamente el mismo hombre. Ésta es la tesis subversiva de la ética antropológico-estructural. Si tú estás delante de mí, es como si yo estuviera delante de mí mismo. Lo que te hago me lo hago a mí mismo. Cómo te aprecio, así me aprecio a mí mismo. Lo que te reprocho, me lo reprocho a mí mismo. Cómo te ayudo, así me ayudo a mí mismo.

Todos los principios éticos se derivan de este principio último de la identidad del yo en todos los individuos humanos. Todos se deben comportar de modo que estén tanto de la parte de quien actúa como de la parte de quien es tratado, tanto de la parte del autor como de la de la víctima. Cada actuación debe ser de tal forma que contribuya a la *ascensión conjunta de todos los hombres,* y aquello que realmente contribuye a la ascensión sólo se puede determinar desde el conocimiento exacto de la situación del otro. Puesto que, evidentemente, tal conocimiento está muy alejado de mí, mi actuar sólo puede ser determinado y juzgado de una manera muy general. Si la ayuda al desarrollo en una región concreta del Tercer Mundo ayuda o quizás oculta e impide las posibilidades de autoayuda y con ello es más perjudicial a largo plazo, esto tiene que investigarse y valorarse *in concreto*. Quien simplemente «ayuda» no ha realizado ninguna acción ética, aunque tenga la impresión de hacerla y la elocuente ética clásica lo apruebe.

Así como tengo que elaborar mi propia situación lo más claramente posible y elevarla en una secuencia interpretativa convincente (meliorizar), también me tengo que ocupar tan concreta-

mente como pueda de la situación de mi semejante y trabajar en su *meliorización, puesto que él es yo*. A menudo eso puede incluir actuaciones que el otro no considera de ayuda ni necesarias, así como tengo que llevar a cabo en mí mismo ciertas actuaciones que en ese instante me duelen más que me alegran; pero quizás, en vista de una perspectiva más amplia y de situaciones lejanas, sean necesarias tanto para mí como para los demás hombres.

Lo necesario y lo no necesario no se decide por normas absolutas y medidas o «máximas» generales sino sólo por el estado absolutamente concreto dentro de la totalidad de todos los momentos situacionales. La antropología estructural no permite que se recurra a principios y normas generales sino que exige, en cada caso, tener en cuenta el «caso», su transparencia hacia hechos externos y muy exteriores y también hacia las condiciones internas e íntimas. Y así, ética sólo significa lo siguiente: dejar que el todo sea transparente en lo particular; participación en un devenir del mundo en el cual se debe asumir la responsabilidad de todo. Las circunstancias naturales son tareas tan éticas como las circunstancias personales, las sociales tanto como las individuales, las cercanas tanto como las lejanas y cada uno debe actuar en su lugar igual a como *lo universal* actuaría y debería actuar en su lugar. De esta manera, se convierte en un *punto de penetración del universal en el particular* y, rompiendo en la medida de lo posible con todas las estrecheces, realiza lo que él «propiamente» es. Y «propiamente» él es lo universal (si bien sólo «en su lugar»).

Ahora bien, podría parecer que se está instaurando una «ética de la responsabilidad» global. Y es así, pero todavía no se ha encontrado el principio propio. Este principio es el de la *idemidad,* ahora aplicado de manera que todo semejante se me presente como una *configuración de mí mismo* y de manera que interiorizarse tanto en el ver y en el sentir que las actuaciones correspondientes se sigan *directamente*. Esto es lo importante: directamente. La verdad del *idemismo ontológico* que defendemos aquí es tan arrolladora y subversiva que, si se asumiera realmente en la identidad

más íntima, desarrollaría una actividad espontánea de determinación que en la situación vivida haría lo correcto de manera directa. Tal como Schiller lo mostró en el quinto ejemplo de la situación del samaritano,[79] el hombre auténtico salta «sin reflexionar» a la situación del otro, asume su lugar como si fuera el propio y hace lo que se deriva situacionalmente de éste. Todo lo que se tiene que hacer resulta de la situación, y de nada más. Evidentemente se tiene que ver en su totalidad y vivir de forma encarnada. Así como la situación es vista y vivida, exactamente así se origina el actuar desde la espontaneidad más originaria de la vida misma. Esta espontaneidad es lo que cuenta. La ética de la antropología estructural es una ética de la espontaneidad, no una ética de la consciencia, de las normas o de las convicciones.[80]

Quien actúa desde el *interior* correcto, a saber, el de la idemidad, hace espontáneamente lo correcto. Sólo se puede actuar incorrectamente cuando no se permite que se *imponga* la espontaneidad de la situación global, se establecen diferenciaciones ontológicas y luego se *deducen* actuaciones programadas a partir de conceptos superiores. Todo lo que se sigue de la desintegración de la identidad ontológica es erróneo; todo lo que se lleva a cabo desde la unidad y la no separación de la idemidad es correcto y bueno. No hay otro principio último.

Si el hombre está abierto en su profundidad a su origen auténtico, el hacer correcto no será otra cosa que la *espontaneidad*. Si no está abierto en su profundidad a su origen auténtico, entonces todo lo que hace es erróneo y perjudicial, aunque siga una *convicción,* sea cual sea. La espontaneidad idémica se caracteriza sobre todo, como ya sabemos, no por ser «actuante» sino más bien «no-actuante», en el sentido del tao, o bien por ser «devenir puro» puesto que éste, nacido de la *con-creatividad* de hombre y mundo, es la espontaneidad de la no-separación, de aquello que en cuanto vida y vida universal es esencialmente no-separación.

Esto también significa que el reproche de utopismo no es válido, puesto que parte de que «la vida», originaria y ontológica-

mente, no es una. ¿Si no es una, entonces serán dos o tres o cuántas vidas? El concepto de vida sólo se puede pensar en unidad, de lo cual se desprenden por consecuencia lógica el *idemismo* de la ontología estructural y el *solidarismo* de la ética estructural. Hemos descrito la *solidaridad absoluta* como *principio primero* de una ética estructural, solidaridad que es debido al absoluto, que es la *identidad absoluta* de todas las identidades cósmicas, de todas las estructuras vivas. El *segundo principio* de la ética estructural es la *positividad absoluta*. Éste afirma simplemente que en el aspecto estructural todo se puede comprender y considerar *positivamente*. No hay culpa, ni mal, ni malvado, sin duda hay fracaso, pero en éste nunca se tiene en cuenta solamente el error de quien actúa sino también las condiciones desfavorables. Una estructura humana puede estar en unas condiciones tan favorables que el logro esté muy cerca. Pero también puede ser que la facilidad del logro sea justamente la amenaza que convierta la estructura en su víctima. El logro puede darse por buenas condiciones y *también* por malas condiciones. De hecho, el *devenir puro* no conoce condiciones puesto que en el transcurso de la *necesitación* la estructura se forma de tal manera que las condiciones *dadas se convierten* en las condiciones previas más adecuadas para la estructura que se forma así. Las estructuras no se producen a partir de *causas* sino a partir de *orígenes,* y los orígenes son «causas» con efectos anteriores y posteriores, es decir, son unas maneras de creación («procedencia») que permiten encontrar una ley de configuración que lleva hacia la constelación óptima de las condiciones dadas previamente, las internas *y* las externas, en un movimiento continuado del acercamiento meliorizador, es decir, en el *proceso de elevación* de *provocación* y *revocación*. Las condiciones desafían a la estructura interna y ésta libera en las circunstancias externas posibilidades superiores, a saber, justo aquellas que vuelven a tener un efecto de provocaciones adecuadas sobre la estructura: meliorización recíproca; el «devenir puro». El final es la estructura lograda que no era lograda desde el principio sino que justamente superando sus tensiones, dificultades y errores, se ha visto obli-

gada hacia a una configuración superior y así a una concepción más amplia de sí misma. La opresión se convierte en libertad. La libertad es siempre la encontrada, no la poseída.

En este sentido *todo* puede ser «bueno» y «bello». Nada tiene su valor previamente determinado en sí mismo, sino que puede ser conducido a una mejor valoración a través de la meliorización. Una estructura que lleva a su entorno hacia a una valoración superior, también se lleva a sí misma hacia a una valoración superior. Y no hay otra forma de conducirse hacia a una valoración superior si no es llevando a su entorno y a su mundo hacia una valoración superior. La *procedencia* es siempre procedencia para todos y todo o de lo contrario será un desarrollo aparente para un ente fijado y comprometido consigo mismo. En esto se basa el *positivismo* absoluto de la ontología y de la ética estructurales.

La ética estructural es *meliorismo,* no optimismo, aunque el optimismo metafísico histórico (Leibniz) fuera un primer escalón previo al *meliorismo* estructural. La ética estructural no es partidaria de lo bueno sino de lo mejor, justo porque lo mejor es «menos» que lo bueno. No hay nada que sea bueno en sí mismo, pero todo puede ser un poco mejor. El movimiento de mejora es más importante, «más bello» y «mejor» que el estado de ser bueno. La Biblia lo expone en la parábola del cordero perdido, que cuando se vuelve a encontrar es cien veces mejor que el buen cordero. Y también se parece a la parábola del hijo pródigo. En todos los círculos culturales hay mitos similares. En todas partes se ha experimentado que hay un movimiento particular de mejora que es infinitamente superior a cualquier ser bueno.

A menudo el ser mejor de algo no bueno pero sí mejor se explica de una manera puramente sentimental, de modo que el sentido real y ontológico de la meliorización queda oprimido en un segundo plano. Según la ética estructural el sentido auténtico consiste en que una mejora es lo mejor posible en unas condiciones determinadas. ¿En qué condiciones? En las condiciones de la meliorización, lo cual significa que una estructura alcanza su au-

toelevación *juntamente* con la elevación de su entorno y su mundo: devenir puro, puesto que es un hacer de todos y cada uno. Si todo es mejor, entonces será mejor que sólo el hecho de que una cosa esté bien. Todo «bien» es, visto de cerca, sólo bien a expensas de los demás, cosa que es mala *en* lo bueno. Lo bueno no solamente no está bien sino que está francamente mal, y visto ontológicamente es incluso peor que el mal. Con esta visión, la ética se transforma. Se convierte directamente en una *ética de los errores* y no en una ética sin errores. Se convierte en una *ética de la finitud* y de la modificación, no en una ética de la infinitud y de lo inmutable. Se convierte en una *ética humana* y no en una ética divina. Se convierte en esperanza y no en posesión. Pone al hombre al servicio del mundo y no al mundo al servicio y bajo el dominio del hombre.

La *ética de la positividad* exige que todo mejore y se mejore, y siempre en el ámbito de lo que se puede alcanzar concretamente. Pero, evidentemente, también de manera que lo que se puede alcanzar concretamente no se tome en su apariencia previamente dada, sino asumiendo decididamente un «camino», cuya elección queda en manos de la realidad misma. Lo que ha sido posibilitado en el «camino» es siempre mucho más de lo que es posible «en un estado fijo». Visto desde el estado fijo, lo que el camino posibilita es utópico; visto desde el final feliz de una curva genética, desde un devenir puro, la realidad existente es una limitación improbable y una autolimitación (una «utopía negativa») de la realidad efectiva. El desarrollo vuelve su mirada tranquila y orgullosa hacia el incremento de posibilidades insospechadas e imprevisibles. A todo aquel que desprecie la utopía se le debería mostrar una rana. Al nivel de la rana el «hombre» es una utopía absoluta. Aún así, el hombre se ha desarrollado a partir de los reptiles.

A la *positividad absoluta* no le hace falta recriminación. Sin duda alguna ve errores y quizás vea más errores y más profundos que los que hasta ahora ha visto la anterior ética de la recriminación.

Sin embargo, entiende los errores como oportunidades para mejorar, no como limitaciones a una perfección. Los errores también son positivos, y concretamente aquellos que se convierten en motivos para necesidades superiores y así se convierten un autoencuentro amplio. Sin duda, aquí se encuentra una exigencia superior a la de la ética clásica. En esta última sólo hacía falta hacer lo exigido, en la primera, yendo mucho más allá de lo exigido, se tiene que hacer lo que no es posible que aparezca pero, de todos modos, hay que hacer lo que se da «por sí mismo». El «por sí mismo» está por encima del «mismo». El «por sí mismo» es la autenticidad común, es más, la idemidad del todo y de lo particular; éste no sólo es posible sino que deviene «por sí mismo». Éste es el secreto de la ética estructural y, como es «secreto», es principio de la «hermética».

La ética estructural es una ética de la espontaneidad y de la positividad. Solamente ve lo positivo en todo, o mejor, lo *melior* que se puede desarrollar desde lo positivo. La meliorización no sólo se exige teniendo en cuenta a los hombres, sino también a las cosas y a las realidades de cualquier tipo, y en este contexto el «arte» en cuanto meliorización de las cosas es tan ético como la educación en cuanto meliorización de los hombres. Pero en ambos casos, el hombre solamente puede lograr una meliorización si se eleva a sí mismo. El artista tiene que *ser* lo que crea, el pedagogo tiene que ser *idémico* con el mejor ser del hombre, cosa que consigue con un encuentro feliz con aquel que le es confiado. La positividad absoluta entiende al hombre de tal manera que para éste, en última instancia, siempre le importe «mejor», incluso también cuando se equivoque en el fin y en los medios. Incluso el peor de los crímenes es solamente la imagen deformada de un *autoencuentro* y el intento fracasado de una *elevación*. «En el fondo» el hombre quiere lo mejor y actúa en vistas a su meliorizacióna, tal y como se le aparece en su situación y en su consecuencia situacional. Si se equivoca tiene el derecho a recibir ayuda, y la ayuda no consiste en castigos sino en mejorar su interpretación situacional y en reconocer el camino auténtico de la mejora. Se

debe tratar a todo pecador igual que se ha tratado al ladrón a la derecha de la cruz. Una sombra más pesada cae sobre el devenir si no se salva al ladrón a la izquierda de la cruz, a no ser que salvarlo fuera la tarea encomendada a aquellos hombres que han sobrevivido a la crucifixión de la humanidad. Los que viven son siempre aquellos que han sobrevivido; y sólo pueden agradecerlo intentando salvar lo que todavía no ha sido salvado. Aquí está el sentido de la ética. En ella no se trata de cómo tiene que ser juzgado y valorado el individuo sino qué pasa con el todo y si está configurado de tal manera que el individuo pueda encontrar en él su elevación. El individuo es un hacer presente el todo, por eso la máxima ética reza: actúa de manera que el todo resuene en tu actuar; sé aquel en el que la realidad misma se convierte en el yo auténtico; sé el que eres: *Tathagata*. Dicho de otro modo: sé aquel que *viene como viene y se va como se va*. Ésta es la idea moral suprema de la ética estructural.

lxxvii *Zeugzusammenhang* y *Zeugwelt* respectivamente. N. de la T.

lxxviii *Bewandtniszusammenhang* y *Bewandtnis* respectivamente. *Bewandtnis* en Heidegger significa la manera propia de ser algo, pero no en el sentido de que expresa las propiedades que la cosa tenga en sí misma, sino la manera de desenvolverse prácticamente con las cosas en función de las circunstancias, depende del contexto de acción. Véase la nota xxv. N. de la T.

lxxix Véase la nota xxv. N. de la T.

77 Compárese con la fenomenología de la «persona profunda» (p. 276) y la fenomenología de las «estructuras profundas» en: *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins,* Friburgo/Múnich, 1980, p. 283ss. Se me abrió de repente una perspectiva muy iluminadora cuando comprendí que toda la filosofía *después de Hegel* (aproximadamente) es «filosofía profunda», es decir, fenomenología de las «estructuras profundas», que tienen una dinámica de desarrollo y así pueden servir al hombre de «vehículo» hacia escalones históricos superiores. Así, por ejemplo, el fenómeno del «creer» en Kierkegaard, el «trabajo» en Marx, el «juego» en Schiller, la «creación de valores» (la creatividad) en Nietzsche, etcétera. Cada vez se encuentra un fenómeno que no está presente en la «existencia del hombre» sino un fenómeno «en el cual» está presente la existencia del hombre. Por lo tanto, siempre se trata de una fenomenología de los fenómenos fundamentadores, es decir, de las estructuras sustentadoras: de aquí el concepto de fenomenología profunda.

78 H. Rombach, *Welt und Gegenwelt. Die philosophische Hermetik,* Friburgo/Basilea, 1983, p. 121ss.

79 Compárese con p. 261ss. y con la siguiente nota.

80 Schiller, en la quinta escena de las cartas *Kallias* afirma: «Mientras [el desvalido y herido] se levanta e intenta dar unos pasos, se le acerca un quinto viajero, que lleva una pesada carga a la espalda. "Me han decepcionado ya tantas veces –piensa el herido– y éste no me parece que vaya a querer ayudarme. Voy a dejar que pase de largo."Tan pronto como el viajero repara en él, deja su fardo en el suelo. "Veo, –empieza diciendo por propia iniciativa– que estás herido y que tus fuerzas te abandonan. El pueblo más próximo queda aún lejos, y te desangrarás antes de llegar a él. Monta a mis espaldas, que me pondré en marcha con todo mi ánimo y te llevaré hasta allí." "Pero, ¿qué será de tu fardo, que has de dejar aquí en medio del camino?" "No lo sé, pero tampoco me importa, –dice el otro– lo único que sé es que tú necesitas ayuda y que yo debo dártela" [Se cita la traducción de Jaime Feijóo y Jorge Seca en: Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Bar-

celona, 1990, p. 37. N. de la T.] Aquí Schiller no encuentra la expresión completamente correcta; la última intervención debería rezar: «[…] Pero *veo* que necesitas ayuda y *no puedo hacer otra cosa* que dártela.» La *solidaridad* que quiere exponer Schiller es la del sentirse-uno y no la de saberse-obligado. ¡Aquí está la diferencia decisiva! En el comentario, Schiller aclara la cuestión en el sentido al cual nos referimos: «Pero únicamente el quinto actuó *espontáneamente* [resaltado por Schiller] y sin tener que *pensárselo* mucho, aunque la acción fuera en su perjuicio. Únicamente el quinto se *olvidó* por completo de sí mismo y cumplió con su deber tan fácilmente como si sólo hubiera obrado impulsado por su instinto.»[Corresponde a la p. 39 de la edición citada. N. de la T.] Evidentemente no son ni el instinto ni el «alma bella» los que actúan desde el actuante sino el *espíritu* de la comunidad humana, que se levanta *de la situación* y actúa en ambos, en uno ayudando, en el otro agradeciendo, pero sobre todo de modo que él mismo, en cuanto su simple devenir, sea el reconocimiento supremo. El devenir puro *es* su agradecimiento y su recompensa, al igual que (ya sea espíritu o ánimo) *es* su propia causa. Ambos hombres son incluidos *en el devenir* y *en él* (por su ser en él) experimentan una extraña purificación y curación mediante la cual devienen «mejores» que antes. El «devenir puro» es lo que cura y santifica en la realidad misma. (La realidad en esta propia fuerza de elevación es lo que llamamos «hermética».)

Capítulo VI
EL HOMBRE HUMANIZADO

1. Las etapas de la egoidad

a. Identidad

Toda estructura tiene, como se ha mostrado, *egoidad,* sea cual sea su forma. Puesto que todo lo vivo es estructura, todo lo vivo tiene egoidad, aunque no siempre en la forma del «yo» (consciente) ni del «mismo» (existencial). También una planta, incluso un ser unicelular, configura una egoidad, cosa que por lo menos significa que los procesos pasan por «incentivo y reacción», es decir, que no transcurren por pura mecánica en una unión causal directa, sino de manera que un incentivo particular alcanza el *todo* y el todo produce de nuevo el efecto como «respuesta». Lo que sigue al nexo causal es *mecanismo* o *sistema,* lo que transcurre como por un círculo es estructura; la secuencia transcurre por un *«centro»* que es el *«todo»* de la estructura afectada. Quien alcanza una parte o un momento de una estructura, alcanza su totalidad y obtiene la respuesta también de la totalidad.

La reacción de una estructura siempre es «respuesta», cosa que es más que una simple «reacción». En la *estructura,* el todo está en acción en todos los momentos. En el *sistema* sólo está en acción el momento y no sabe, ni tiene, ni siente, ni posee nada del todo. Los *mecanismos* funcionan sin un todo, en cierto modo se empuja parte tras parte como si se tratara de motivos y resultados parciales. La *estructura* convierte cada influencia en un todo (una situación para ella), responde como un todo y aporta un efecto que es de nuevo un todo en sí mismo, es decir, no solamente algo como una *«información»,* como un mensaje parcial, sino una *«expresión»,* como un mensaje que, más allá de la información concreta, sigue siempre expresando el todo. El «mensaje» de una estructura es sobre-informativa, siempre dice más de lo preguntado, es inagotable. Así, el mensaje está *vivo,* pero la impresión (afectación) y la respuesta (reacción) ya están vivas antes, es decir, son totalidades

articuladas y acentuadas, que pueden y quieren ser asumidas tanto en el sentido de particularidades como en el sentido de totalidades. Una estructura como ésta no solamente da informaciones, *ella misma* también se señaliza dentro de ellas. La información es la «suya», cosa que significa a la vez una limitación (subjetividad) y una no limitación (toda la egoidad que de manera egoica es el todo).

Está claro que una estructura también tiene *mecanismos* y, correspondientemente, también contiene *sistemas*. Así, por ejemplo, el crecimiento de las uñas de los hombres se ve determinado por toda clase de influencias (les perjudica la falta de calcio o son más delgadas debido a un clima alpino) sin que por ello el yo se vea afectado. En este caso funcionan ciertos mecanismos. Pero en una estructura los sistemas se pueden disolver y los mecanismos pueden volver a la egoidad, más o menos en el sentido en que el clima alpino afecta al sujeto como totalidad y éste no solamente desarrolla uñas más delgadas y estructuras de la piel más finas sino que también responde con más delicadeza, atención y sensibilidad. Es así.

Sólo cuando las *reacciones* pasan por un *centro* y así se convierten en *respuestas,* la egoidad toma la forma de la *identidad*. Ésta se desarrolla por encuentro y particularidad y no deja que la estructura actúe en el sentido de mecanismos generales, sino en forma de procesos vitales muy especiales, propios e individuales. En este sentido, un animal tiene identidad, y también la planta; se configura de una forma totalmente individual.

b. Autenticidad

La *identidad* del hombre lo determina ante todo también como *individuo,* ya que proviene de una génesis personal y ha encontrado una configuración propia e individual. A partir de aquí, la *identidad* se puede elevar a *autenticidad* (mismidad), si la génesis ha pasado por *ruptura, encuentro* e *irrupción* a la manera de la ontología estructural. Entonces, no sólo se crea una *configuración propia,* que se diferencia de las demás configuraciones propias, sino una

tipología propia que, en el fondo, ya no se puede comparar. Por eso se comporta con los demás no solamente en el sentido de la diferenciación sino en el de la separación y el contraste, es más, de la «exclusión». En este sentido las situaciones de los hombres son, en última instancia (por lo menos si se consiguió autenticidad), *herméticas* entre sí.

Así, por ejemplo, a veces un librero pone su *autenticidad* en una tienda que tiene su tipo propio. Allí no se puede conseguir todo. De hecho siempre se obtiene algo distinto, a saber, lo que el librero quería. Detrás está un carácter propio, que a lo mejor no entiende el comercio de libros como negocio sino más bien como misión y por eso no se puede visitar la librería sin correr peligro. Este librero es auténtico, y hay una clara diferencia en comprarle un libro a él o en otra parte. Se lee de otro modo. Aproximadamente esto es a lo que se refiere la palabra autenticidad, y sobre esto la filosofía existencial ha hecho muchas y buenas aportaciones, por algo será la descubridora de la autenticidad o *mismidad,* que naturalmente también se daba antes, sólo que no se sabía nada de ella.

c. Idemidad

Como sabemos, la cosa sigue. Más allá de la *autenticidad* está la *idemidad,* que no «posee» un *mismo* que se acredite y lo muestre en *acciones,* sino que ella se abre tan completamente en su estructura global, que justo en este momento se *pierde* en ella. Como un violinista perdido en un adagio, una madre perdida en sus hijos o un maestro perdido en su clase. También una clase puede desarrollar idemidad, por ejemplo cuando tiene «espíritu». Este espíritu no es ni el del maestro, ni el de la pedagogía (¡faltaría más!), ni el de cada uno de los alumnos, sino sólo y únicamente el fenómeno de unidad que ha *nacido* en esta clase, que los llena a todos y a su manera orienta los unos a los otros. El maestro, que está incluido en este «espíritu de la clase», ya no posee «su» clase (como el maestro auténtico), sino que es poseído por la clase o, mejor dicho, él y la clase son *poseídos* por este espíritu, aunque sea

una forma muy tranquila y modesta de posesión. En cualquier caso, ya no hay problemas, ni pedagógicos, ni escolares, ni didácticos o parecidos, ciertamente hay problemas objetivos, y quizás se den por primera vez problemas *objetivos,* auténticos puntos de concentración de una enseñanza realmente concentrada. Todos están en la misma coordinación y están reunidos alrededor de la misma cosa. Ésta aparece. *Ella* es el maestro. Aparece como nueva, tanto para el maestro como para los alumnos, aunque naturalmente él ya la conocía, pero se le presenta nueva en un nuevo espíritu. Esta *idemidad* que los llena a todos, que los instruye y enriquece a todos, es el *educador propio,* es también el sentido propio de la educación (si bien ésta normalmente no llega a la autenticidad) y en este tipo de educación, quizás, el maestro sea un gran mago que intenta «fascinarlos» y «encantarlos» a todos. Entonces éste sería un caso de filosofía y de pedagogía existenciales; pero este caso no nos interesa en el escalón idémico.

Si una comunidad es idémica, vive a partir de un espíritu sin tener que conocerlo necesariamente. Este espíritu no es alabado, llamado o puesto, simplemente vive, y vive justamente sólo en cuanto a esta comunidad en una colectividad natural, amistosa y evidente, en la que en cualquier momento todo es posible y se puede hablar de todo.[81] Esto también es llamado *«amor»* y así quiere expresar la idemidad que nos llena a todos y la inmediatez (espontaneidad) con la que estamos relacionados mutuamente sin que este nexo pase por horizontes, conocimientos e incluso «sensaciones».

Normalmente el amor solamente es conocido como fenómeno sensitivo, cosa que, sin embargo, es un malentendido, incluso quizás destructor. El amor tampoco es aceptación, porque en la aceptación aquellos que se aceptan permanecen aislados y tienen una «relación» mutua. Pero el amor no significa una relación, sino una situación común tal que en ella se constituye *un* nosotros. La situación unitaria es aquella que vive tanto en el uno como en el otro y los constituye a ambos como «lo mismo»

(ídem).

d. El «por-sí-mismo» y el «devenir puro»

Sólo se da la relación de la *idemidad* allí donde *nace* un espíritu propio en una *génesis estructural,* espíritu que llena esta estructura desde sí misma y no la fundamenta en ningún otro origen que ella misma. Un espíritu así lo «puede hacer todo», puesto que hace actuar el todo más grande como una unidad de actuación. El espíritu idémico no se puede llevar, tiene que *crearse* él mismo en cada situación, sólo entonces será el espíritu dominante de la situación. Así, por ejemplo, en una competición deportiva donde de repente, después de un comienzo desesperante, despierta el «espíritu de equipo» que les da alas a todos y los conduce a resultados que nunca habrían soñado. No hay entrenamiento ni preparación que pueda *provocar* el juego conjunto que proporciona *«por sí mismo»* el espíritu despertado repentinamente. ¿Por qué los hombres juegan al fútbol, a hockey sobre hielo o al ajedrez? Solamente juegan (aunque quizás no lo sepan) porque quieren vivir el nacimiento de este espíritu y su «por-sí-mismo» victorioso. No se trata de la victoria, se trata del espíritu, pero el espíritu idémico «gana» siempre, incluso cuando es privado del éxito externo. La imagen más bella que sobre esto ha creado la historia de la humanidad es la *Victoria de Samotracia* (en el Louvre), que es desde la esencia una diosa alada de la victoria. Pues lo que ocurre es que el equipo alado es el que gana y no que el equipo ganador sea alado, o que ambos se den la mano y se unan en lo mismo. La Victoria de Samotracia, esto es, el espíritu alado, es la inevitabilidad (el dios) de la victoria.

Esto también conduce a que incluso las fuerzas *mermadas* sean capaces de alcanzar los resultados más increíbles por el logro de la *génesis idémica*. Independientemente de la grandeza de los resultados, provienen «por-sí-mismos» y, al afectado, más bien se le regalan que no se le exigen. Lamentablemente, a menudo sólo la guerra deja aparecer el fenómeno del espíritu alado y de su triunfo (a pesar de su inferioridad numérica). Así, las (débiles)

tropas de un bando pueden ser invencibles si son aladas por un espíritu «nacional», «revolucionario» o «religioso». Pero también hay ejemplos menos marciales que nos permiten entender el fenómeno del «devenir puro». Así, hay un pequeño club de esgrima, en una pequeña ciudad en el centro de Alemania,[lxxx] que proporciona desde hace años los mejores espadachines de la nación, de modo que se puede decir que toda la esgrima del país se realiza allí. ¿Cómo es esto, acaso nacen allí hombres con un brazo particularmente fuerte? Sólo puede ser que allí esté en el aire un espíritu específico que se puede despertar fácilmente en la lucha y que entonces sea ése el auténtico espadachín. Esto se puede remontar a una sola persona, a un entrenador o a un jefe, pero el espíritu sólo actúa idémicamente cuando se ha separado de ellos, no pertenece a nadie sino que «los ha tomado a todos en posesión». Cuando se logra esto, la vida es lograda en un sentido propio.

De hecho, solamente se ha dado una vez en la historia de la humanidad que este proceso del nacimiento del espíritu idémico fuera concebido y retenido intencionadamente: en el suceso de *Pentecostés* de los hechos de los apóstoles. Después de la muerte de Jesús, los discípulos se reunieron, seguro en un estado de irritación y desesperación. Entonces puede que de una u otra palabra naciera una conversación que influyó en todos de forma evidente y convincente, de modo que cada uno a su manera pero también en el sentido exacto del todo *contribuyó* y de allí salió algo que fue tanto el mérito de *todos* como el de *cada uno*. Esta nueva concepción del devenir, que ya no pertenece al individuo sino que tenía la configuración de un por-sí-mismo, los afectó a todos y, en cierto modo, a ellos en cuanto a *sí mismos* se les presentó como una *egoidad,* una egoidad superior que acogió y superó a todas las demás, es decir, el «espíritu». Desde entonces Pentecostés es la fiesta del espíritu, en la que este espíritu se vivió como si viniera «de arriba», si bien se produjo del interior de esta comunidad y en cuanto a su por-sí-mismo. Desde entonces la Iglesia cristiana celebra en Pentecostés la fiesta del espíritu puro y de su

por-sí-mismo.

En este contexto también es importante y aclarador el episodio de *Anaías*, que se puede leer en los hechos de los apóstoles.[82] En resumen, cuenta que los apóstoles se han unido en una comunidad entusiasta y han decidido vender todas sus propiedades personales y poner los ingresos en la caja común. Todos lo hicieron menos uno, Anaías. Ciertamente él vendió todo lo que tenía pero conservó la mitad de lo que obtuvo para él y la otra mitad la puso a los pies de Pedro, quien enseguida lo descubrió. Preguntado por esta traición al espíritu común, Anaías murió al instante. Fue, por decirlo de algún modo, el propio espíritu quien lo mató, y este ejemplo tan potente puede mostrar que el espíritu que vivifica también puede matar.

Esta verdad sigue siendo válida. Y aunque quizás no sea un revés lo que pegue al traidor de un espíritu, sí que es un hueco pernicioso que a la larga lo destruye. De todos modos, estaría muy en contra del espíritu si su obediencia se fundamentara en el miedo a las consecuencias de no obedecerle. Pues no es él quien mata, más bien concede vida que se merece como vida. Si se retira, significa la muerte. Puede que algunos ya lo hayan experimentado. Sobre todo el hombre creativo, cuya fuerza creadora es obra del espíritu que ha tomado posesión *de él*. El discurso ingenuo de la «creatividad» no sabe nada de esto, y por ello todavía no ha muerto nadie porque le haya abandonado su «creatividad». Un caso distinto es el de los hombres verdaderamente creativos, es posible que mueran si los abandona su espíritu.

La idemidad no tiene que aparecer como «espíritu», mucho más a menudo lo hace como *amor* y entonces también se manifiesta como una vida superior, comparada con la cual una «simple» vida está como muerta. Los hombres no necesitan ninguna explicación al respecto. Todas las novelas, cines y programas de televisión están llenos de historias de amor que, utilizando todas las trivialidades, quieren mostrar que hay una fuerza que es superior a cualquier fuerza imaginable, una fuerza que proviene de

una *convergencia* genética, que *nace* en ella, y domina y dota a los afectados de tal manera que no se puede remitir a ninguna causa «natural». El amor es la auténtica metafísica de la vida, amor concreto, vivo y potente.

El amor no es un «sentimiento», pues los sentimientos son demasiado débiles y casuales. El amor es la presencia de la idemidad en las egoidades que participan en una génesis estructural, en un proceso idémico. Sin este proceso no hay idemidad. Aquí yace la raíz del malentendido sobre la concepción trivial del amor. El amor no es una simple calidad emocional que se añade a la vida normal, sino que el amor es un nacimiento espiritual que sólo aparece en procesos idémicos, es decir, sólo en génesis comunes creadoras, ya sean génesis de dos o muchas comunidades. En el instante de una génesis lograda *en el juego* cada miembro «ama» a los demás, y por eso puede darse que un defensa despeinado bese a un delantero sudado. Pero este amor no es la causa del juego logrado sino que la génesis estructural lograda es el origen de este amor. Cuando se practica un «amor» que no contiene tarea alguna, sin trabajo ni transformación de las situaciones vitales concretas, es decir, como si planeara libremente como «sentimiento», éste fracasará al cabo de poco. Se vendrá abajo en su nada. El amor es el fenómeno que acompaña una configuración situacional y vital creativa, de lo contrario, no vale la pena hablar de ella.

El amor es el fenómeno que acompaña un devenir básico, que llamamos «devenir puro». «Puro», porque no es el efecto de una causa cualquiera y la actuación de un sujeto de acción cualquiera. Procede desde sí mismo. En él se *crea* el espíritu a partir del cual se produce este devenir. Por ello se dice «por-sí-mismo». El amor vive siempre que se refugie en este «por-sí-mismo». El «por-sí-mismo» es la forma más potente del devenir, que puede emerger en medio del «actuar» pero bajo ningún concepto es «actuar».

En el devenir puro interviene una fuerza inconcebible, la fuerza más potente de todas, pero su duración es finita. Así como

aparece de forma inescrutable, también se va de forma inescrutable. Esta falta de permanencia ha privado claramente al hombre de ver y reconocer el carácter realista de esta fuerza. Sin embargo, solamente se interpone una comprensión externa del tiempo, en verdad y en realidad el tiempo de dominación de esta fuerza es de otro tipo: emana de sí misma, determinando no sólo el futuro sino también el pasado, lo eleva todo y lo alcanza todo en su auténtica esencia. Por eso, la desaparición y la pérdida de esta fuerza no es algo como el regreso a la realidad sino la pérdida de la vida, es la muerte de una manera absoluta.

e. La proximidad entre «acaecimiento» y «devenir puro»

La última dimensión de la ontología heideggeriana se caracteriza por el concepto de «acaecimiento».[83] El contexto es el siguiente: el «ser» como destino se radica en lo «abierto», que tiene como «ámbito» al *tiempo,* que es la base de toda dimensionalidad. El «destino del ser» se halla en la «regalía del tiempo», mediante la cual el «ámbito» más originario es el espacio multidimensional de la «apertura» en cuanto tal. Ser y tiempo constituyen conjuntamente el «se da» que está en la base de toda realidad. El «se da» es la dimensión básica fundamental en la que ser y tiempo se separan y se unen («estado de cosas»). El «acaecimiento» es la «dedicación» mutua en la que ser y tiempo se juntan y se mantienen separados y así se posibilitan mutuamente. De esta dedicación a través de la fuerza originaria del acaecimiento, ser y tiempo se desarrollan hacia la apertura básica dentro de la cual «ex-siste» el Dasein. Hasta aquí Heidegger.

Desde la perspectiva de la ontología estructural, con el concepto de «acaecimiento» Heidegger concibe una relación básica en la cual los momentos proceden de su relación, es decir, algo como una «estructura». Los momentos, aunque sólo sean «ser» y «tiempo», son «unidos», cosa que es una expresión arcaica para la «relacionalidad» de la articulación intraestructural de los momentos a partir de los momentos. Heidegger se refiere, aunque de manera muy compacta, con «acaecimiento» a una estructura

básica que en su relacionalidad constituye la apertura y la dimensionalidad, que es lo que permite la realidad y el Dasein humano y la coordinación mutua de ambos. Con el concepto de «acaecimiento», Heidegger pisa el terreno de la ontología estructural. Evidentemente, este sorprendente principio ontológico-estructural solamente se aplica el nivel superior que en otros contextos se llama «ser» o en la metafísica «Dios». El ente mismo todavía no participa de esta concepción estructural, sólo el hombre, que en su Dasein está tensado estructuralmente de forma similar mediante «proyecto» y «arrojamiento». Así el «Dasein» también es un ámbito que de alguna forma imita al del tiempo y el ser. El hombre es autorizado por el hecho de ser «alcanzado» por el tiempo multidimensional y así se extiende dentro del ámbito de alcance. De hecho, el hombre no constituye ninguna estructura sino que está inserto en la estructura ontológica básica de tiempo y ser. (Todo esto también según Heidegger.) Debido a esta fijación de la constitución estructural al punto más elevado y último, el principio estructural heideggeriano es unilateral. Pues sólo recibe su fecundidad cuando la realidad *en su totalidad* es captada como estructura y cuando a partir de allí se conciben todas las demás relaciones, no solamente ser y tiempo, sino también vida, naturaleza, devenir, espíritu, base, sentido, preocupación, comportarse, conocer, experimentar, etcétera. De todos modos, esto supone una transformación del principio estructural que debe ser más temporal, más genético y variable y que, sobre todo, debe incluir la finitud (con nacimiento y ocaso). El acaecimiento de Heidegger es casi-eterno, en cualquier caso no tiene ni principio ni fin ni está fuera del alcance del hombre.

Si se sigue con la ontología estructural, el «acaecimiento» se convierte en más dinámico y sobre todo en finito. Se introduce en cada ente particular y constituye en él su carácter de ente. Cada ente es un «acaecimiento». Por esto aquí se pierde la diferencia entre tiempo y ser, una diferencia que constituye un último resto substancialista en el pensamiento de Heidegger.

Si se piensa el «acaecimiento» de esta manera más desarrollada, según la ontología estructural, penetrando en las cosas y orientándose hacia el todo de la realidad, se convierte en un «devenir puro» que «acontece» en todas partes. En cualquier lugar donde acontezca, el ente mismo se convierte en «ser», y, en concreto, en «ser en el sentido único de la palabra» (Hölderlin).[84] En cuanto devenir puro, cada momento implicado se convierte en idémico al devenir y por ello idémico con el ser, y se experimenta como «sí mismo», puesto que el «sí mismo» es, en el fondo, siempre el «ser mismo».

Así pues, si se avanza decididamente por el camino del «acaecimiento», naturalmente sin cambiar de dirección, se llega al fenómeno ontológico-estructural del *devenir puro* y, pasando por él, a la antropología estructural que ve lo *humanum* como la forma básica de toda realidad y por ello atribuye al hombre tareas y posibilidades superiores. El pensamiento filosófico debe progresar en esta dirección, ya que es la dirección en la que la realidad sigue avanzando juntamente con el hombre.

El hecho de que Heidegger piense por lo menos el «acaecimiento» de forma estructural se muestra mayoritariamente allí donde tiempo y ser son descritos como momentos «que desaparecen» en el acaecimiento: «Pues, si buscamos con el pensamiento el rastro del ser mismo y seguimos lo que tiene de propio, el ser se demuestra como el don, concedido en verdad mediante la regalía del tiempo, del destino de la presencia. El don, la donación del estar presente es propiedad del apropiar. El ser desaparece en el acaecimiento apropiador.» (*Tiempo y ser*, op. cit. *supra*, p. 41)

«Acaecimiento», tal y como Heidegger lo piensa, es una palabra para la constitución básica de la *estructura,* que está en la *dedicación* de los momentos, los cuales reciben los unos de los otros su *propio* y su *común: er-eignis* (acaecimiento). «En el destinar del destino del ser, en la *regalía del tiempo* se muestra un apropiarse, un super-apropiarse, que lo es del ser como presencia y del tiem-

po como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, esto es, en su recíproca copertenencia, lo llamamos: *el acaecimiento*.» (Ibídem, p. 38)

Aquí se manifiesta claramente que Heidegger se encontraba en el camino hacia el principio ontológico-estructural, pero no se atrevió a dar el último paso que conduce hacia el núcleo íntimo del acaecimiento (todo es acaecer) y que se puede realizar *en cada* devenir. También parece como si por eso solamente se perdiera el rango y la singularidad del acaecimiento; cierto que en realidad puede acaecer en todas partes pero supone un origen y una inseparabilidad que raramente se da y le da un arrobamiento totalmente distinto y difícil de reconocer, si bien se trata de un arrobamiento que en el ámbito de lo humano se convierte en lo más cercano.

f. Sobre la historia de la egoidad

A lo largo de la historia occidental, el *ego* se ha concebido cada vez de manera más profunda. Mientras que en la Edad Media el ego se concebía como carácter óntico de una determinada *essentia*, a saber, el ego dotado de espíritu (*mens*, *intelligentia*), en la época moderna, desde Descartes, la consciencia-del-yo se convirtió en punto de partida. *Cogitatio* es algo totalmente distinto a la *extensio*. «Yo» y «cosa» se diferencian por principio, pero aún así es solamente una diferencia óntica. Sólo gracias a Kant, a Fichte y al idealismo alemán se reconoció el «yo» como una *autoposición,* es decir, ontológicamente distinto de cualquier otro tipo de cosa, y a la vez se captó que todo ser en última instancia se remonta a la forma de ser del «yo». En esta fase, que abarca desde Kant hasta Hegel y Schelling, se descubrió el *«yo»,* el yo en cuanto constitución de ser no derivable o, mejor, en cuanto *manera* de ser, puesto que esta constitución ontológica consiste en un devenir (*poner* el yo).

Otra vez fueron necesarias muchas décadas para pasar del «yo» a una forma del ego más amplia y profunda, al «mismo» que des-

cubrieron la filosofía existencial y el expresionismo.[85] El *mismo* no sólo se pone *formalmente,* como el yo, sino que se determina y se sostiene por sí mismo como *contenido,* expuesto externamente hacia la nada y sostenido en su finitud.

La antropología estructural va más allá y muestra una nueva forma de la egoidad, el *«por-sí-mismo»*, que ya no solamente es posible en el hombre sino que constituye el sentido de ser de la totalidad de la naturaleza. Desde el principio ésta ya está en un proceso de «autoelevación» que constituye en cada caso el «por-sí-mismo». Todavía se malinterpreta este proceso como «evolución», ya que se considera «la» evolución como un principio anónimo que fuerza todo el proceso y no como el encuentro en cada caso de un «por-sí-mismo», que en cada escalón actúa como «espíritu», como «fuerza de elevación», la cual fue percibida y descrita en la antigüedad (y con acierto) como lo «divino». Lo «divino» actúa en la evolución en cuanto lo que eleva, da alas, en cuanto la satisfacción del encuentro que actúa en todos los escalones de la naturaleza como alegría. La «naturaleza» es más alegre y está más contenta de lo que los evolucionistas quieren aceptar.

En el por-sí-mismo se manifiesta «el *mismo» mismo*. Este «mismo mismo» probablemente sea el final provisional de la historia de la egoidad y a su luz hay que pensar de nuevo las tesis de la metafísica, de la antropología y de la teología.

La primera forma conceptual del por-sí-mismo la proporciona Hölderlin en el *Hiperión*: «El ser en el único sentido de la palabra». Con ello quiere expresar que no hay otra forma de ser que tenga la misma intensidad. Quien se ve prendido por este ser ha alcanzado aquello hacia lo que aspira todo ente: «Estar unido con todo lo que vive». Y esta «unidad», que es mucho más que «ser uno», es la universalización interna de la egoidad hacia el ego-universal sin perder el ego-único. Por eso se dice «unido» y no «uno». Justamente esto es lo que significa «idemidad». (No tiene nada que ver con el «todo-uno» que es el último malentendido de una metafísica superada.)

El por-sí-mismo, la idemidad, el devenir puro, el espíritu, la vida, el ser, etcétera constituyen una estructura propia. Mejor dicho: constituyen la forma ontológica básica y final de la constitución estructural. Los demás niveles estructurales, que nombramos autenticidad, identidad, egoidad, alma o entelequia, son formas «derivadas», precedentes ontológicos de la idemidad, al igual que la «identidad» es un forma derivada de la idemidad. La relación de fundamentación ontológica y la dirección de la comprensión ontológico-estructural van desde «arriba» hacia «abajo». La secuencia de desarrollo evolutivo va desde «abajo» hacia «arriba». Ambas direcciones tienen que mantenerse netamente separadas si se quiere comprender el estado global de las cosas.

Por desgracia esto no se ha hecho, sino que ha seguido a la tendencia decadente de la estructura y la ha interpretado según aquella constitución en la que la estructura decae por pérdida de tensión, es la pura egoidad o su simple forma «anímica» (psíquica) o, todavía más, un «mecanismo» desnudo. Ciertamente, de aquí salen sencillas teorías (psicológicas, sociológicas, biológicas) muy generales que, debido a su acierto casi «universal», son consideradas como correctas y válidas. En realidad, empero, reducen al hombre y la naturaleza y les recortan a ambos cualquier posibilidad de avanzar. Les impiden ser «hombre humanizado» y «naturaleza natural» (es decir, creadora).

2. El hombre más grande y la historia

a. Génesis sociales

El hombre no solamente se encuentra dentro de su génesis individual, sino que siempre participa en génesis sociales de pequeño y gran alcance. Ya se indicó que un conjunto social como un equipo, un grupo, una comunidad, puede crear un «espíritu» y mediante éste se puede convertir en una «comunidad» propiamente dicha. Es conocido que el sociólogo alemán Tönnies propuso la diferenciación entre *comunidad* y *sociedad* que, ciertamente, también apunta a fenómenos distintos, si bien la comunidad no se forma por las causas que supuso Tönnies. No depende de

un contexto de nacimiento y de naturaleza y en modo alguno está siempre relacionada con la totalidad de la vida y, asimismo, la sociedad no está simplemente caracterizada por la funcionalidad y la finalidad. A lo mejor un «equipo» sólo se junta por un fin muy específico, para realizar una tarea profesional, para subir una cima, para hacer un viaje en velero. Aun así, se puede desarrollar un «espíritu de equipo», el cual es muy probable que logre así el éxito. Este espíritu de equipo, de grupo, «espíritu del todo» (el alemán inspirado en Rembrandt), empero, no se forma de manera intencionada, por una decisión conjunta o algo por el estilo; aquí las circunstancias se invierten, es el espíritu quien coge a los miembros de la comunidad y quien, como se ha explicado, tiene que proceder desde la génesis concreta; *nace* en las acciones y produce la idemidad interna de estas acciones que a la vez lo producen. Es un proceso recíproco pero único, en el que las aportaciones mutuas se convierten en una única aportación. La tarea se tiene que convertir en situación, pero en una situación tal, que afecte a la totalidad del yo o del nosotros y que constituya en su totalidad y unicidad un único yo o nosotros que nazca en ella. El proceso concreativo, que crece de la base todavía no separada y situacional de una comunidad, ensambla a todos los participantes en una unidad de actuación. En este ensamblaje se forma *idemidad* a partir de las identidades y con ello el «espíritu», que es percibido como un poder ontológico en medio de la comunidad y que capacita a todos los participantes para realizar una autotranscendencia en la que el individuo se supera en sus facultades, consciencia y vida y se convierte en un *hombre más grande*.[lxxxi] De todos modos, el hombre no deja de ser individuo. Se encuentra a sí mismo cuando la comunidad se une.[86] En contra de este *hombre más grande* no hay nada que hacer. Por esto muchos se esfuerzan pero no lo alcanzan mediante trucos psicológicos, sociológicos, autógenos, sugestivos o similares, puesto que nunca se puede generar por un mecanismo sino solamente puede originarse por un desarrollo concreativo (génesis).

A menudo también se confunde con fenómenos de masas que se crean mediante la adaptación y no mediante el encuentro de identidad, por igualación y no por diferenciación, por uniformización y no por estructuración, por simplificación y no por articulación. La diferencia decisiva está en la concreatividad: en el caso de la estructuración se da una síntesis creadora, en el simple caso de uniformización se da nivelación y pérdida de forma. Cuesta diferenciar ambos procesos, puesto que pertenecen a los círculos de configuración parecidos de la estructura y del sistema. Sin embargo, los rasgos fenomenológicos fundamentales de la génesis estructural se pueden captar de forma clara y pueden servir como criterios infalibles para la diferenciación.

Así pues, en la génesis social no se trata de ligar colectivamente las aportaciones individuales sino que se trata de despertar la creatividad de un contexto o de toda una situación de modo que se pueda hablar de «concreatividad». La concreatividad no es una forma especial de la creatividad sino la única forma posible de la vida creativa. Esta vida nunca se puede reducir a lo particular y al individuo pequeño sino que significa siempre la disposición y la capacidad de liberar la creatividad de una situación, a la cual también pertenecen de forma esencial el contenido humano, natural y objetual de la situación misma. El hombre creativo sabe liberar cosas, hombres y materias hacia la autotranscendencia y con ello hace posible su propia autotranscendencia de manera que ésta desemboque en un devenir idémico. En ello todo se eleva, las cosas y él mismo, los objetos y los hombres que tienen que ver con estos objetos y tareas, y así también se crea no solamente una obra sino también un nuevo hombre que se convierte en creador y socio de esta obra de una manera nueva y superior, con lo cual ambos están unidos genéticamente en una sola situación movida, en una situación que ahora se puede concebir y vivir como testimonio de un nuevo «mundo». Quien no sea capaz de esta totalización, quien no pueda bajar la vida universal hasta debajo de todo, hacia su taller minúsculo, no es «creativo». Lo que actualmente se relaciona con esta palabra de moda es justa-

mente lo contrario de la concreatividad, a saber, el retroceso hacia la individualidad y el intento de producir por magia «algo nuevo» de sí, cosa que entonces vagabundea por ahí sin relación alguna, igual que el hombre aparentemente creativo. En oposición a la insistencia de sus mentores y educadores, aquel que ha sido arrojado a este callejón sin salida percibe perfectamente que allí no ocurre nada creativo, sino que ha sido arrastrado por hombres no creativos hacia una forma barata y vacía del solipsismo.

Algo distinto se da en la situación de la concreatividad, en que el hombre percibe el proceso de elevación con gran nitidez y en él puede identificar muy claramente el «por-sí-mismo» que constituye, domina y da alas al proceso. Por lo tanto, se trata sobre todo de captar la *con*creatividad del proceso y de ver que cada situación, si realmente es una situación, es el converger de una constitución subjetiva y otra objetiva, no es un *factum* sino un *facturum*, algo que todavía se tiene que hacer, que crece más allá de sí mismo en este proceso.

No en todos los sitios donde se unen hombres se crea una génesis social. Hace falta una «apertura» de los participantes y de la situación global que permita la penetración interpretativa hasta las posiciones más externas de la vida y hasta la identidad más íntima de los participantes. Si las puertas están abiertas y entre ellas se desarrolla algo como una corriente ontológica, entonces ya no se puede parar la génesis social. Si se desarrolla, se crea por sí misma aquella idemidad que une a los participantes de tal manera entre sí que se convierten en portadores y órganos de una identidad superior, de un «*hombre más grande*».

Es importante que ahora se sea capaz de ver estas *unidades más grandes*, que se crean de una manera genético-social y desarrollan un *espíritu propio*, una identidad propia, *una inteligencia propia*, *emociones* y *reacciones propias* y son capaces de llevar a cabo actividades extraordinarias, de verlas como un *humanum,* como el «hombre más grande», que dispone igualmente de individuali-

dad, de nacimiento y muerte, de vida y de situación, de función, tarea y responsabilidad, como el hombre individual, es más, que no solamente es el «hombre» más potente sino también el más elemental y que es la condición previa para el individuo pequeño. El hombre individual sólo puede ser realmente hombre si crece en el regazo de un hombre más grande, en la estructura vital viva de una relación humana y si ésta a su vez está insertada en formas mayores del ser hombre, las cuales se pueden relacionar de nuevo con formas más amplias y grandes.

Siempre se ha dado que el hombre más grande haya hecho nacer y hecho posible al menor («embarazo social», «nacimiento social»), pero la comprensión del hombre se concentra tanto en los hombres más pequeños, que justamente por esto quedó cortada la relación viva con formas superiores del *humanum*, y por ello el hombre cayó en una *alienación* que le hacía cada vez menos capaz de vivir. El *humanum* más grande sí que era visto claramente en las culturas antiguas, se cultivaba y se utilizaba para que realizara la propia elevación concreativa, por ejemplo, bajo la forma de dioses y del culto que se les dedicaba. Y la crítica a la religión, que creyó que podía desenmascarar estas formas y mostrarlas como «ficciones», destruyó así realidades. De ello no sólo era culpable esta crítica sino también la religión misma, porque elevó estas formas de la vida divina hacia fuera, en un más allá, cosa que las convirtió en lo «absolutamente distinto» que el hombre ya no podía percibir como semilla vital y dejarla crecer dentro de sí. Efectivamente, las divinidades así alienadas tienen que «anularse» para que el hombre tenga la posibilidad de dejar nacer, de nuevo y desde su interior más íntimo, lo divino, al cual él mismo pertenece y que, pasando por muchos escalones, hasta el estado más sencillo y concreto, es su situación vital real.

Tenemos que aprender a vivir el «hombre más grande». No debemos acomodarnos a nuestro yo pequeño y abandonar todos los círculos vitales a su propio destino. No tenemos que volver a ligar estos círculos vitales (comunidades, grupos, sociedades,

iglesias, culturas) a las individualidades particulares de tal manera que *éstas* decidan cada vez qué tiene que suceder con el hombre más grande, sino que debemos penetrar en el hombre más grande de tal manera que lo *vivamos* en su nueva y propia identidad y egoidad, que es nuestra idemidad conjunta. *Crecer* en este *humanum* decisivo es lo que el tiempo nos exige, pero evidentemente también que podamos diferenciar su logro o su fracaso y aprendamos la orientación hacia el logro.

Las culturas antiguas no necesitaban crecer dentro de este humano, ya vivían en él desde siempre. En otro caso no habrían ni siquiera aparecido ni se hubieran convertido en una etapa histórica del hombre. Pero lo vivieron solamente de una forma alienada, no como su propia vida, no como su situación propia.

La tarea de la antropología estructural aquí es la de mostrar estos círculos vitales amplios y más amplios, que aumentan hasta la vida universal, como «situaciones» verdaderas, de concebirlas como un *humanum* que puede y tiene que ser vivido como el círculo vital «normal», pero estrecho, del individuo. Y sobre todo tiene la tarea de evitar que la manera de vivir del *humanum* superior se baje por la fuerza hasta la de los individuos pequeños, tal y como se da cuando las sociedades sólo se dotan de una democracia externa. Así no se forma ningún *humanum* nuevo, sólo una sociedad en la que se procede de forma «humana», demasiado humana. Cualquiera que tenga los ojos abiertos ve que esta forma de la democratización abre la puerta y el portal a la dominación encubierta de las minorías tenaces. El hombre sencillo, que lleva el espíritu común más dentro de sí que los grandes estrategas, se siente traicionado. Hay muchas formas distintas de la democracia, apropiadas y no apropiadas, y parece que todavía no se ha encontrado el criterio de diferenciación verdadero. Rousseau estableció la muy instructiva diferencia entre *volonté générale* y *volonté de tous*. La «voluntad de todos» es la voluntad de la mayoría que se crea a partir de la suma de las voluntades individuales. Por el contrario, la «voluntad general» es lo que llamamos idemidad,

que es el único y verdadero actor de la democracia «apropiada». Sin embargo, Rousseau no pudo ni decir cómo se forma la voluntad general ni cómo se puede reconocer (ante la voluntad de la mayoría que se deja oír mucho más). Ahora, la antropología estructural da respuesta a estas cuestiones.

La voluntad general es el «espíritu» o el «alma» de una comunidad mediante el cual la comunidad se convierte en una unidad vital, en un *humanum* que siente, piensa y actúa como una unidad. El hombre debe aprender a sentir, a pensar y a actuar en cuanto esta unidad. No mediante la reducción de esta unidad vital a la pluralidad de las voluntades individuales (individualismo ontológico), no mediante la nivelación de todas las voluntades individuales en un colectivo ciego y desalmado, cuyo «espíritu» no es un resultado propio sino una ideología impuesta (socialismo ontológico). Ambas conducen a un callejón sin salida. Pero la solución tampoco está «en el centro». ¿Dónde hay un centro allí? La solución consiste en que la *volonté générale*, de la que depende todo, tiene que *crearse* primero, pero que también *puede* se creada: de qué manera se ha mostrado en las páginas anteriores.[87] También se mostró cómo puede fracasar esta creación y despertar, cómo se puede entender y conducir mal, y cuál es el parámetro y la señal para reconocer el espíritu auténtico.

Y ante todo se trata de ver la tarea de tal forma que la manera correcta de producción y creación concreativa se aplique en el nivel correcto. Ésta da por supuesto que el hombre se eleva hacia un nuevo nivel, el nivel del «hombre más grande». Que aprenda a vivir esta configuración vital. Por así decirlo, ya está a punto. A los hombres solamente les hace falta descubrirlo y ponerlo en movimiento (autogénesis). Fácticamente, ya hace tiempo que lo ponen en movimiento pero sólo en círculos vitales pequeños. Si lo han intentado en círculos vitales mayores, el vuelo ha fracasado. Pero esto sólo es porque no se conocían los procesos y no sabía cómo dirigirlos. Ahora se han mostrado los procesos y la fuerza de la conducción. Ahora podría empezar la tarea de Dé-

dalo.

b. El modelo de la lengua

La lengua es un *humanum* que (como un hombre más grande) vive y actúa y desarrolla y mantiene su propia egoidad. La lengua piensa. No contiene un arsenal de palabras que se pueden unir según las leyes formales en unidades de significado más grandes (expresiones), pero que para sí no son más que cáscaras vacías y sin vida («símbolos») que acogen «significados». Más bien la lengua construye una estructura que contiene toda una interpretación del mundo. Se pueden analizar campos semánticos en los cuales se abre y se interpreta un determinado ámbito de objetos de una manera muy creativa, de modo que la lengua ya nos conduce por el mundo, si bien de una manera muy discreta y normalmente ignorada. La lingüística nos ha aportado ejemplos excelentes. Hay lenguas que son interpretativamente muy activas, y otras que permanecen más en la generalidad formal, como ahora el inglés, que por eso es muy apta como lengua mundial. Un caso distinto es el de lenguas como el griego, el alemán, el ruso, que son muy caprichosas y voluntariosas y en las que una palabra «lleva» a otra. Así, por citar un ejemplo cualquiera, la «verdad» está en relación con mantener y conservar, cosa que significa a la vez procurar, encubrir y custodiar.[lxxxii] La verdad encubre y descubre simultáneamente, puesto que algo no solamente consiste en lo que muestra de sí mismo, sino que también, y mucho más, consiste en una relación que no puede tomar en consideración por sí mismo sino que debe «conservar» como si lo escondiera dentro de sí. Por eso algo como «esperar», que significa al mismo tiempo aguardar y procurar («esperar» un vehículo), y «advertir», proteger algo de una aparición inadecuada, pertenecen a ello.[lxxxiii] Proteger, esperar y advertir provienen de la misma raíz y constituyen de una manera muy variada una estructura que se puede tomar como base interpretativa para lo que se llama «verdad». La lengua contiene toda una filosofía de la verdad y sin duda es mucho más profunda que las «teorías de la verdad» que

actualmente se debaten. La lengua filosofa. Nuestro filosofar se podría limitar exclusivamente a escuchar la filosofía escondida en la lengua y exponerla: todos los grandes filósofos se han servido de este recurso de la lengua.[88]

Todo nuestro pensamiento se queda detrás del pensamiento de la lengua. La lengua es el filósofo más grande, por eso también el hombre más grande. Alguien tendría que estar ciego si no lo quiere reconocer. El «hombre más grande» es una forma de aparecer verdadera del «hombre». Hasta ahora la antropología sólo se ha orientado hacia el «hombre pequeño», ha llegado la hora de repensarlo.

Sin duda alguna, también existe el peligro de recaer en el hombre más grande, al igual que se ha recaído en el hombre pequeño. Una antropología que pueda captar el *humanum* tanto en su modo de aparecer más pequeño *como* en el más grande ayudará a evitar ambas parcialidades.

c. El modelo del Estado nacional

El pensamiento de la lengua no es en modo alguno la convergencia borrosa de lo que pensaron hombres individualmente. En ninguna parte del espacio lingüístico se encuentran pensadores que hayan aportado reflexiones más profundas y se hayan introducido más en el devenir de la lengua como las que contiene la lengua «por-sí-misma». La lengua no es el producto de la inteligencia individual o de todo un pueblo sino el resultado de su propio espíritu, y la lengua lo da a todos los que pertenecen a una comunidad lingüística imperceptible e inevitablemente. No se puede traducir de forma adecuada un texto griego al inglés o a cualquier otra lengua. Cada traducción es una falsificación porque sitúa lo pensado en otro espacio espiritual y así le da otros significados. Desde siempre, los intérpretes atentos lo han sabido y dicho. Cómo se puede y debe «pensar a la griega» la «expresión» aparentemente tan sencilla de un filósofo griego, esto es lo que precisamente Heidegger mostró y exigió. Se tendría que ser históricamente ciego y filológicamente sordo si no se siguieran

estas indicaciones. Pero no sólo las lenguas tienen su espíritu sino también pueblos y culturas enteras. Después de que Montesquieu descubriera el «espíritu de las leyes», Herder, Goethe, Schiller, Hölderlin, Langbehn y otros descubrieron el espíritu de los pueblos, el espíritu de las lenguas y el espíritu del devenir histórico.[89] Estos descubrimientos son los que han creado lo que llamamos «movimiento alemán».

Probablemente, la primera descripción realmente completa y precisa de una génesis social en el sentido de la creación de un *humanum*, que como un hombre más grande puede acoger a los individuos más pequeños en él y elevarlos a un nivel superior, la hizo Friedrich Schiller en su *Wilhelm Tell*. El drama relata la creación de la «confederación» helvética en cuanto una egoidad verdadera, que se forma creciendo justamente en una acción de liberación. No se trata de la guerra de liberación «de los suizos» sino de la guerra de liberación mediante la cual se crea la unidad histórica y social de «los suizos». Los «confederados» se constituyen en pueblo histórico mediante lo que hacen, y logran la gran tarea de liberación de un pueblo minúsculo en contra de la potencia mundial de los Habsburgo porque ellos mismos se originan en ella. Un pueblo ya existente puede dar poco, una comunidad que se crea a sí misma da a luz a un *humanum* mayor, cuya fuerza supera muchas veces la suma de todas las fuerzas individuales. En este sentido, desde siempre las pequeñas comunidades se han afirmado ante las grandes potencias mundiales, simplemente no se sabía de dónde les provenía su fuerza. Schiller lo sabía y lo describió, aunque sólo ahora se descubra.[90]

Todas las naciones europeas aparecieron por génesis sociales similares, y se puede caracterizar una gran etapa de la historia europea según la *creación de los Estados nacionales*. Evidentemente, junto con los Estados nacionales apareció también una «consciencia nacional», que, como un yo superior, llenaba la yoidad de sus miembros.

La historia muestra en muchos ejemplos el crecimiento de es-

tas *unidades superiores de la consciencia* que no sólo determina la consciencia de los hombres sino también sus emociones, su forma de vida y su actitud en el mundo. Este proceso forma parte de una superación del hombre en la cual el humano nace cada vez en formas más grandes. La historia europea se encuentra ahora en el momento en que debe desarrollar una *identidad europea* más allá de las configuraciones y formas de vida nacionales. Hay también el correspondiente «movimiento europeo» que, lamentablemente, se ve privado de su génesis auténtica por los rígidos egoísmos nacionales. Parece como si hubiera poca energía en este espíritu europeo, pero esto cambiaría en seguida si se descubrieran el punto genético y la vía real correspondiente. Sólo falta «encontrarla» para conseguir un cambio radical. Y sin una génesis de un nuevo nacimiento y renacimiento, Europa no se puede formar. Y que todas estas cosas se logren de una vez por todas, no es sólo una tarea política sino una tarea de la humanización en general.

En el fondo, se trata de la tarea todavía más grande de desarrollar una *consciencia de la humanidad* común más allá de las fronteras nacionales y las unidades culturales, consciencia que sólo puede aparecer genéticamente pasando por tareas concretas. Algunas de estas tareas concretas serían la paz mundial general y la lucha contra el hambre y las enfermedades. A partir de estas tareas se podría constituir una solidaridad que supere y englobe, sin suprimirlas, todas las pequeñas comunidades solidarias. Sin embargo, presenta un obstáculo inesperado e insuperable: el hecho de que en la superación de las fronteras entre pueblos y entre culturas no se formara (como era de esperar) la consciencia de la humanidad sino las *«cosmovisiones»,* es más, plurales y contrapuestas. En última instancia todas las contraposiciones se han reducido a la oposición fundamental entre individualismo ontológico y socialismo ontológico. Estas dos cosmovisiones son un gran obstáculo para la humanidad porque se aferran a un error de fundamento (como ya hemos esbozado en p. 73ss), a saber, el de la concepción del sistema que quiere forzar a todos los hom-

bres mediante un único sistema racional y así los despojan de su génesis individual. Cada uno se considera como la situación y la interpretación situacional más externa y no puede ni permitir *en* sí otros nacimientos de espíritu o génesis sociales ni tolerarlos *fuera* de sí. No solamente se imposibilitan mutuamente sino que empequeñecen también la vida humana hacia dentro y por eso son el mayor peligro al que la humanidad se expone a sí misma. Y esto no se da por los enfrentamientos bélicos y los medios para exterminar que posee, sino por una comprensión humana absolutamente errónea, a la cual siguen y quieren imponer.

d. Los «movimientos»

En las últimas décadas han aparecido, por debajo del nivel de las cosmovisiones y las religiones, unos «movimientos» que se forman y se entienden de una manera distinta de la que lo hacían los grupos sociales hasta ahora. Cada una de ellas se orienta hacia una tarea concreta, pero la totalidad de las preguntas esenciales se concentra en ellas como en un núcleo: movimientos pacifistas, ecologistas, feministas, regionales e iniciativas ciudadanas de todo tipo. Lo decisivo no es el contenido sino la *espontaneidad* del movimiento, es decir, justo aquello que se «mueve» por una pregunta importante y que lleva a los hombres a «moverse».

En estos movimientos podemos reconocer los primeros principios e insinuaciones al «devenir puro» que es el movimiento originario sin más. Ciertamente se fundamentan todavía a partir de sus contenidos e ideas, de necesidades materiales y dispositivos racionales de protección, pero en realidad se trata de que se da una *génesis* social que transmite a los hombres vivencias reales, plenitud de vida y convicciones evidentes. Por ejemplo, en la fuente de Franconia están reunidos defensores de la paz para una manifestación. Un joven, que pasaba por allí casualmente y se vio envuelto en el acontecimiento, constata luego con gran sorpresa que «esta gente ya posee lo que quiere alcanzar». Se refiere a la paz. La manera en que estas personas se relacionan mutuamente, la percibió como atenta y sensible, cosa que no se da en

las agrupaciones de hombres. De aquí debería concluir, como también deberían hacer los defensores de la paz, que la paz solamente se crea en cuanto un *movimiento* pacifista, no en cuanto su consecuencia. No hay duda de que siguen persiguiendo la paz como «estado» político que se tiene que «producir» mediante ciertas actividades y que luego debe continuar teniendo «estabilidad». Pero esto es un error triple. Paz, es decir, concordancia, sólo es posible por y *en* una *génesis* estructural. Al final del movimiento genético la estructura se deshace y tiene que volver a ser encontrada en una nueva «época» y de una nueva manera, pero en la misma forma genética. El único estado del ser, el «ser en el sentido único de la palabra», sólo es posible como «devenir puro», es decir, como «movimiento».

Lo mismo vale para el *movimiento ecologista,* que todavía sigue comportándose de un modo totalmente alienado de sí mismo. Protege el medio ambiente sólo con un fin determinado, a saber, para que sirva a los hombres. La naturaleza, sin embargo, tiene que ser protegida por sí misma o, mejor dicho, la naturaleza y el hombre tienen que protegerse y capacitarse mutuamente para un nuevo camino conjunto. Este ir conjuntamente al cual nos referimos es el de la concreatividad. Aquí hay mucho más que una consideración ecológica. También el *movimiento feminista* sigue comportándose de forma equivocada consigo mismo. Quiere imponer los intereses de la mujer *en contra* de las relaciones establecidas y en contra del predominio del hombre. Sin embargo, el pediren-contra y el imponerse son fenómenos completamente masculinos, y el movimiento feminista se desfigura con ellos. Correspondientemente, a menudo se convierte en no-femenino y en feo, justo en el sentido de un concepto de mujer más desarrollado. La mujer no es el polo opuesto al hombre sino que encarna el principio de la unidad por encima de los polos. Es, en cierto modo, la figura simbólica del «devenir puro» y debería intervenir en su favor, es decir, a favor de un comportamiento con-creativo del ser humano consigo mismo, con su compañero, con su familia, con la sociedad y con la naturaleza. Ella es, de he-

cho, la protectora del nuevo concepto del hombre, que es una nueva relación con el mundo. Por el momento, empero, sólo aparece como principio opuesto.

Todos estos movimientos tienen antecesores notables. Así, por ejemplo, el *movimiento juvenil* europeo, que apareció a principios del siglo XX (*Jugendstil*)[lxxxiv] y todavía era dominante en los años veinte. Fue uno de los primeros «movimientos» europeos que se estableció más allá de las naciones, las cosmovisiones y las religiones. Su nombre indica el motivo ontológico-estructural del cual en el fondo proviene, a saber, la *nascividad* del movimiento genético, es decir, indica que se desarrolla *ab ovo*, de la «nada». Cualquier otra forma de desarrollo arrastra consigo condiciones previas, prejuicios y presentimientos que provienen justamente del «contra», de manera que se une a los estados de los cuales se quiere separar. Sólo un movimiento «puro» que no parta del «contra» puede producir realmente lo nuevo. Sólo el movimiento concreativo del devenir puro es creativo, juvenil, incluso virgen, si se quiere. Todo lo demás carga con viejas mochilas.

Aún así, el primer movimiento es el *movimiento alemán* que ya hemos caracterizado con nombres como Herder, Schiller, Goethe, Schlegel, Schelling, Beethoven, Hölderlin, y al cual también pertenecen Langbehn, Nietzsche y Heidegger como seguidores tardíos. Este movimiento se fundó en oposición a la Revolución Francesa, cuya violencia y fanatismo les intimidó. El «movimiento alemán» buscaba la «revolución alemana» que debía ser totalmente distinta a la inglesa, americana o francesa, y naturalmente también distinta a la revolución posterior en Rusia, y que tenía que conducir a una génesis de humanidad totalmente distinta. Por desgracia, este movimiento fracasó en las circunstancias políticas porque empezó demasiado pronto. Primero fracasó en el feudalismo alemán, entonces en el racionalismo francés y finalmente en el individualismo americano. Sobre todo, empero, fracasó en la idea nacional, que la hizo suya y abusó de ella de

una manera absolutamente incorrecta. Esto sucedió en Italia con el fascismo y en Alemania con el nacionalsocialismo, que se entendió por vez primera *expressis verbis* como «movimiento» y así se hacía pasar por un devenir *suprapolítico*. Fue este carácter suprapolítico que movió a los alemanes hacia una entrega extrema por este movimiento, y sólo comprendieron más tarde que se trataba simplemente de un partido político con unos objetivos muy masivos y egoísmos destructivos.

Después de 1945, fue imposible durante décadas cualquier «movimiento», por lo menos en el ámbito político. De todos modos, en la práctica el pueblo alemán llevó a cabo una génesis social con el nombre de «reconstrucción». No se trataba de una reconstrucción exterior sino de la génesis de una nueva consciencia nacional que se formó conforme a la idea económica ya que en un primer momento se tenía que construir la economía. Los alemanes se convirtieron en una «potencia económica», cosa que nunca fueron y nunca quisieron ser. El «pensamiento económico», que en Alemania nunca había tenido valor alguno, se convirtió en punto de identificación entre 1950 y 1970, es más, se convirtió en una identidad alemana. Esta génesis ya ha pasado. Se necesita otra urgentemente. El «movimiento estudiantil» de 1968 tiene su origen en esta situación. De todos modos se equivocó en basarse en un viejo pensamiento sistemático, el del socialismo ontológico, y, aunque intentó darle una nueva interpretación estructural no encontró el buen camino para ello. Se ahogó él mismo en el pensamiento sistemático de un socialismo dogmático. Parece que ahora se empieza a trazar el buen camino, puesto que no encaja en ningún modo en un sistema cualquiera ni quiere seguir ningún tipo de intenciones sistemáticas. Sólo hay que pensar en la gran cantidad de movimientos religiosos, dentro y fuera de las iglesias, y en la manera variada en que hoy en muchas partes se vive de nuevo un «sistema» tan pasado de moda como la familia.

e. Culturas y épocas

No solamente las naciones sino también las *culturas* y los *círculos culturales* son el resultado de génesis sociales vivas que llevan hacia una cierta univocidad de las formas de vida.[91] A ello no sólo pertenece una interpretación del mundo unificadora, una configuración común de la consciencia y obligaciones y normas éticas semejantes, sino también maneras de sentir, métodos para experimentar y mundos objetuales concordantes. Siempre es todo el mundo el que es expuesto e interpretado de una manera *determinada,* y es toda la vida la que se determina por ello.

Puesto que estos *mundos vitales* se han creado de modo genético, también tienen que caer y acabar genéticamente. Ninguno de estos mundos vitales permanece quieto, ya que las génesis estructurales que permanecen estáticas se disuelven al instante. Lógicamente, este proceso de disolución también tiene lugar allí donde el mundo vital ya no puede exponer más su unidad viva y es vivido por el *individuo* como un yo superior, pero también está la decadencia de toda una cultura, con lo cual no se tiene que entender nada negativo, ninguna decadencia moral, ninguna nivelación cultural o algo por el estilo, sino una forma genuina de realización de la vida que se configuraba allí.[92]

Las culturas decadentes pueden volver a entrar por búsqueda y cambio radical en una nueva génesis, que transforma la totalidad del mundo vital sin recurrir a lo antiguo, y con ello articula una estructura que posteriormente se puede leer y vivir como traducción y repetición de la estructura anterior. Si bien todo se ha transformado, es la misma vida y la misma cultura que se percibe y se celebra en esta nueva configuración. Una unidad genética de este tipo es lo que llamamos *época*. El transcurso de las épocas lo llamamos *historia*. La historia es la forma de nacimiento del «hombre más grande», en tanto que en ella determinados grupos humanos forman, en las respectivas unidades de espacio y de tiempo (épocas), el *humanum* global y superior, con el cual se identifican. De este *humanum superior* nace el *humanum individual,* que es lo que llamamos un hombre. Pero «hombre» también se

puede referir, sobre todo, al *humanum* global.[93]

Las *épocas* son al hombre más grande lo que las «edades» son al hombre pequeño. Infancia, juventud, madurez y vejez no son divisiones arbitrarias que se pueden aumentar, disminuir o saltar a voluntad, sino que se corresponden con arcos reales de configuración en la *autogénesis* del individuo. Siempre hay un «cambio radical» entre ellas y el proceso de maduración sólo tiene un valor auténtico de despliegue si los cambios se realizan de forma clara y estricta. Cuando esto no se da, el hombre maduro es infantil y el anciano juvenil, pero también puede ser que el joven sea senil y el niño sea precoz e impertinente. Todo esto son formas erróneas en las que se muestra la ley del cambio radical: el desarrollo no es posible de forma lineal sino solamente en autogénesis que se dan aproximándose al devenir puro a través de cada una de las épocas.

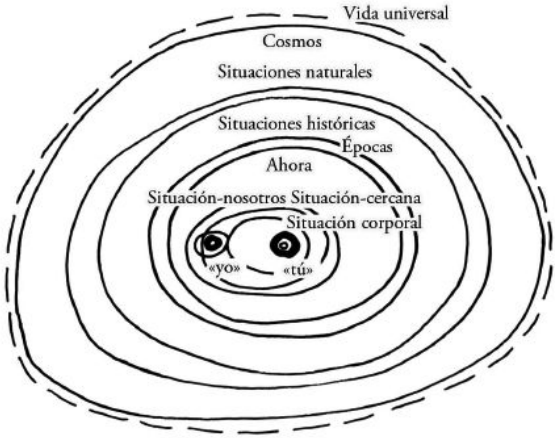
Sobre la base de los principios de la antropología estructural, se puede aprender mucho del individuo a partir de la analogía con las épocas históricas, al igual que a partir de la analogía con las épocas individuales se puede aprender mucho sobre las épocas históricas. Se trata de dos niveles de lo humano en los cuales transcurre lo mismo, el cambio radical de una época a otra, con lo cual el contenido y la afirmación básica siguen siendo los mismos pero la articulación se modifica totalmente. Sobre esto ya se ha dicho lo necesario. Sólo se tiene que añadir que la analogía no conduce a que las épocas históricas tengan que pasar por un proceso según «edades». Puede haber cantidad de épocas pero la época posterior sólo es posible como «posterior». No se puede invertir el orden secuencial.

Es decisivo reconocer que la historia es la dimensión de las auto-génesis culturales y epocales del hombre. Esto significa que la historia no se puede reducir a acontecimientos externos y a preguntas estúpidas sobre el poder, sino que se tiene que ver en vista del *autoencuentro* de comunidades mayores y *nacimientos de espíritu* de épocas enteras. Sólo así tiene un sentido humano. Tam-

bién aquí es importante la interpretación diferencial, puesto que crea la posibilidad de leer los principios estructurales a partir de interpretaciones del mundo solamente insinuadas, que señalan configuraciones de mundo intencionadas y formas espirituales. Una contemplación tal de la historia no se queda en los hechos sino que extrae de ellos las formas básicas que en un lugar y en un momento fueron el *humanum* que lo englobaba todo, y que permitía al individuo vivir como hombre. El hombre no es ningún hecho sobre el cual sólo queda por preguntar qué será *de* él, sino que es una tarea esencial en la que siempre es decisivo cómo se *configura*. Si la historia del hombre no se lee como *historia esencial,* se convierte en la simple prolongación de un turbio malentendido propio de todo lo anterior. Lamentablemente, la historia está adentrada en el estado del abandono del espíritu y mientras permanezca allí no podrá captar el interés de los hombres por ella.

f. El concepto auténtico de la situación, el mundo, el ser-en-mundos

Si relacionamos la concepción sobre las culturas y las épocas que hemos desarrollado anteriormente con nuestro análisis situacional, se nos transmite el importante conocimiento de que las formas históricas de lo *humanum*, las *culturas* y las *épocas,* son aquellas «situaciones intermedias» que transmiten las situaciones individuales cercanas a las situaciones de la realidad más lejanas y amplias y a la inversa: transmiten la egoidad más global, profunda y común que está en las posiciones más lejanas hacia el interior de las identidades individuales. Las épocas son situaciones. Forman parte de la escarapela situacional y dentro de ella asumen una posición intermedia.



La escarapela situacional

El hombre no vive de forma directa en la naturaleza sino que se relaciona con ella mediante sus formas culturales históricas. Y, de igual manera, no está directamente ligado con la vida universal sino que la concibe en configuraciones e interpretaciones que le proporcionan su círculo cultural y sus correspondientes épocas. Un griego del siglo VIII a.C. vivía lo divino de una manera absolutamente diferente a la de un cristiano de Roma en el siglo V d.C., y éste de una manera totalmente distinta a la de un monje irlandés a principios de la Edad Media o un calvinista a comienzos de la época moderna. No se trataba solamente de otros dioses, lo divino mismo tenía otra configuración básica que estaba en relación con una determinada configuración básica de lo humano, en cada caso distinta. De todos modos, siempre se le transmitía al hombre la vida universal en tales configuraciones básicas. Las culturas y las épocas históricas le dan a la vida universal una forma concreta mediante mitos, teogonías y cosmogonías, religiones y filosofías. Así le dan al «todo» la forma de una «situación» perfilada, que se puede transmitir hasta las situaciones cercanas y más cercanas dándoles una comprensibilidad y una vivacidad determinadas.

Todo esto también vale para la naturaleza. Lo que hoy llamamos naturaleza es algo *toto coelo* distinto de lo que los románticos o los griegos o el budismo zen llamaba y llama así. Hay mucha

determinación y también fijación en que nuestro comportamiento con lo divino, lo natural y lo humano está configurado en unas formas muy determinadas y no podemos saltar fuera de nuestro tiempo y de nuestra historia. Los *círculos epocales* e *históricos* son por eso también nuestras situaciones así como lo son las circunstancias económicas. Por eso las llamamos *situaciones* sin más e incluimos a las épocas históricas en cuanto *situaciones de medio alcance* en la totalidad de la arquitectura situacional de la escarapela.

Toda la plenitud de la existencia se nos abre cuando no solamente conocemos y entendemos nuestra situación individual sino también la situación de nuestra cultura e historia, y solamente a través de esto estamos capacitados para abrirnos *más allá*, en las posiciones más exteriores de la vida universal. La tarea no consiste en dejar de lado, suprimir y abandonar las interpretaciones y configuraciones de la naturaleza, de la vida divina y de la realidad en general que nos son dadas en las situaciones intermedias de la historia, sino que la tarea consiste en hacerlas transparentes y penetrables en vista de las situaciones más externas que sólo se pueden alcanzar pasando siempre por estas configuraciones e interpretaciones, nunca de forma directa. Las configuraciones históricas básicas, que hemos conocido como el «hombre más grande», pueden estar construidas de tal modo que se conviertan en la substancia más íntima de la vida y creen lo que hemos llamado idemidad; pero también pueden quedarse pálidas y enajenadas, simples horizontes de conocimiento que no contienen vida alguna y que tampoco transmiten el universo vivamente y rico en configuraciones. Sin embargo, proporcionan una identidad al hombre.

Cuando decíamos que el ser del hombre sólo es posible en cuanto ser-en-situación, esto también significa que solamente es posible en cuanto ser-en-la-historia y, en última instancia, incluso en cuanto ser-en-elmundo. Sin embargo, para la antropología estructural, este ser-en-el-mundo sólo tiene sentido si por «mun-

do» se entiende un mundo concreto y configurado, es decir, una *situación* (amplia). En primer lugar está configurado como cultura, luego como épocas de esta cultura, entonces como sociedad, nación y Estado, finalmente en las múltiples génesis sociales que conducen hasta abajo, hasta la génesis individual de la vida particular. Mundo, culturas, épocas: éstas son tan «situaciones» como las más cercanas. Todo es *una* construcción, *una* arquitectura que sólo es posible como totalidad y solamente como totalidad constituye al hombre auténtico.[94]

Así se puede entender mejor la entrada que la antropología estructural ha abierto en el fenómeno básico de la situación. Si se quiere agarrar al concepto habitual de «situación», entonces no ha efectuado su acceso por la «situación» sino por el «mundo». Sólo que no fijó la existencia en un «ser-en-el-mundo» sino más bien en un «ser-en-mundos». Pues tiene en cuenta la «hermética» de toda vida, según la cual lo vivo se tiene que crear cada vez su «mundo» y sólo mediante éste obtiene todo lo «dado» que le es justamente dado. El hecho (hermético), de que el mundo solamente les es dado «hacia dentro», constituye el fenómeno de la «situación», es decir, proporciona el «acercamiento» que es la esencia de la situación.

En vez de titular nuestro tercer capítulo «El fenómeno básico de la situación», lo hubiéramos tenido que llamar más correctamente «El fenómeno básico del mundo». En este sentido, se ruega al amable lector mejorar su texto.

3. El hombre social

a. Hegel

Siguiendo al movimiento alemán, Hegel dedicó una gran interpretación global a la idea de que el hombre sólo puede existir en los *mundos vitales* correspondientes y que recibe su razón sólo en *determinadas* configuraciones del espíritu. Por ejemplo, diferencia con gran claridad el mundo oriental, el griego, el romano y el germánico, y describe cómo cada cultura y todas sus épocas están caracterizadas respectivamente por una determinada confi-

guración del espíritu. Solamente se equivoca respecto al origen de estas configuraciones del mundo y del espíritu. No las atribuye a génesis sociales finitas sino a formas de autoconfiguración del «absoluto», del «espíritu del mundo» que desde arriba de todo fuerza a los hombres a formas de aparición de sí mismos convirtiéndoles así en esclavos de su propia autorrealización. En su opinión, el espíritu del mundo debe pasar por épocas muy determinadas de su autoconcepción hasta que al final se vuelve a encontrar puramente con sí mismo. De esta manera se ha pensado algo como una autogénesis del espíritu, pero no una autogénesis del *espíritu del hombre* y del *humanum*. La secuencia de mundos espirituales sigue una «lógica» estricta, debido a la cual es imposible el momento creativo, que es lo más importante para la antropología estructural.

Evidentemente, bajo estas condiciones Hegel fracasa también a la hora de describir los mundos históricos en particular. Los construye y los fuerza mediante unas interpretaciones que no provienen en modo alguno de la realidad del devenir y de la historia sino de concepciones muy determinadas de tipo metafísico. Es su propio espíritu el que Hegel endosa en todas las épocas en formas distintas, y esto no puede ser la verdad.

En el lugar de la forma de proceder *lógica* nosotros situamos la *interpretación diferencial* que se sostiene de manera precisa a los hechos históricos pero, aún así, no se agota en la simple narración de los hechos. Desde la base de la interpretación diferencial no es necesario aceptar que cada época haya alcanzado su espíritu y su mundo con precisión, sino que puede dejar aparecer toda una pluralidad y multiplicidad de significaciones de la realidad, y en ello puede mostrar con la mayor claridad posible y esbozar hipotéticamente la estructura básica *intencionada* que nos hace comprensible, transparente y humanamente significativa una configuración epocal.

Hegel no vio al «hombre más grande» sino solamente a los individuos, por una parte, y al espíritu universal del mundo, por

otra parte. El proceso de mediación, que es la realidad de la historia, le quedó escondido y por eso no pudo comprender ni la realidad ni lo humano. Pero la verdad sigue siendo que la historia tiene que interpretarse según formas de mundo y de espíritu, historia que se tiene que ver como condición indispensable para el devenir hombre del hombre. La historia es *historia de la esencia* del hombre, ésta fue la gran idea que permanece de Hegel, aunque malentendiera las configuraciones de la esencia como *sistemas* y con ello perdiera de vista el devenir propio del hombre.[95]

b. Feuerbach

Consideramos a Feuerbach como uno de los descubridores del «hombre social» que, en cierto modo, es un escalón previo al «hombre más grande», que es el que queremos mostrar aquí. Feuerbach vio que no solamente se trata de que el individuo viva en un hábitat preparado, que ya ha decidido previamente sobre las cuestiones fundamentales y las situaciones principales del ser del hombre, sino que el fin debe ser que el hombre convierta estas formas del ser del hombre históricas y sociales en su realidad vital propia y más íntima (en una situación auténtica). Un modelo para él es la *música*. Es la cultura emocional de una determinada época y sociedad. Introduce en el individuo las formas de la percepción y del sentimiento de una manera tan inmediata y *conmovedora,* que lo «estremece» y su forma de percibir se ve configurada y transformada. Aprende a sentir y a reaccionar *tal como* la sociedad de su tiempo lo ha desarrollado y producido como «humano». En tanto el hombre asume en él estas formas básicas de la vida y las hace suyas, se convierte en el auténtico hombre de su tiempo y de su sociedad y así también en el «hombre social».[96]

Se trata de una perspectiva importante. Concibe a su manera el fenómeno de la *idemidad* y sólo exige que el hombre no solamente se identifique con su sociedad sino que sea *idémico*, es decir, que su egoidad (especialmente su manera de percibir y de sentir) se convierta en la suya de modo *directo*. Hegel estaba satis-

fecho con la *identidad*, lo único que le importaba era que el individuo «reconociera» en las formas de la vida ética, legal y más común la normatividad de su tiempo y de su sociedad y que orientara su actuar según ésta. La idea de Schiller (según la cual una actuación en el sentido de normativas concretas sólo tiene valor cuando proviene *directamente* de la *egoidad* misma de quien actúa, y así abandona completamente la forma normativa) estaba lejos de Feuerbach pero, como Schiller, también trabajó en este fenómeno y comprendió el proceso de la *autoelevación* que lleva a una configuración de la vida que tiene el carácter de la *idemidad,* para lo cual, por supuesto, le faltaban todavía los medios conceptuales. Para esto le hubiera sido de gran ayuda recurrir a «la gracia y la dignidad» de Schiller. Sin embargo, el fenómeno era tan poco conocido que distintos pensadores, a los cuales se les abrió, no lo reconocieron y por ello tampoco vieron ni encontraron su relación mutua.

Esta relación la ve y la describe por primera vez la antropología estructural. También en ella se ve por vez primera que la idemidad no se efectúa mediante la *aceptación* de formas sociales previas (hoy en día se diría «interiorización»), sino mediante la participación *con-creativa* a la hora de *producir* estas formas. Sólo cuando al individuo se le otorga cierta cooperación, aunque sea modesta, puede asumir las formas sociales en el sentido de la idemidad y no sólo en el de la identidad y puede hacer realidad la vida superior del hombre más grande en su vida. En tanto que el hombre más grande se hace real en el pequeño, el pequeño también se hace real en el más grande, y éste es el proceso decisivo y exigido. Feuerbach siguió siendo receptivo pero no pensó en la creatividad y todavía menos en la concreatividad, que aquí es la condición previa decisiva.

c. Nietzsche

Nietzsche estaba muy alejado del concepto y de la exigencia del «hombre social». No hay nada que despreciara más que una vida en un contexto social, que llamaba «existencia de rebaño»,

del cual tenía que liberar el «superhombre». De todos modos, Nietzsche no entendía por *superhombre* la forma de existencia personal que alguien intenta permitirse por una decisión de especificidad, sino una manera de vivir adecuada a su *especie* y que debería ser asequible para todos. El «superhombre» era una *nueva especie* que tenía que poder mirar desde lo alto al «hombre», igual que el hombre puede mirar desde lo alto al mono. En tanto se trata de una especie, el superhombre es también un «hombre social».

Pero si se contempla esta especie o la sociedad del superhombre teniendo en cuenta la idemidad, entonces resulta que, efectivamente, ésta es en Nietzsche el fin y el criterio decisivos. Entre las muchas determinaciones que le corresponden al superhombre, destaca sobre todo una, a saber, que tiene que convertirse en el *creador consciente* de formas de vida y de cultura y que para hacerlo tiene que liberarse de todas las absolutizaciones anteriores. El superhombre tiene que matar al «dragón» de la normatividad, en cuyas escamas brillan los «mil valores y fines» que, si bien los hombres se los han dado a sí mismos, los seguían asumiendo hasta ahora como valores y fines previamente dados, divinos e inamovibles. El superhombre también vive según valores y fines y valora mucho el hecho de interpretar a los pueblos según la configuración básica que la creación de valores se ha dado a sí misma y ha hecho vinculante en los pueblos. Así, también para Nietzsche, la historia sólo es significativa para el hombre si se considera según las grandes creaciones de mundos vitales y, así, las culturas se hacen visibles como testimonios y pruebas de la vida creativa y como condición de la autosuperación de la vida. Nietzsche hizo de la *autotranscendencia* la característica ontológica básica del ser, cosa que no consiguió ningún filósofo anterior. Toda la vida es autosuperación hacia una vida superior, una vida más poderosa («voluntad de poder»). También vio lo creativo en ello y no sucumbió, como Hegel, a la idea de una construcción o deducción de las secuencias de la vida. De todos modos, sigue sin reconocer el fenómeno de la *autogénesis*; los escalones superiores del

ser no se alcanzan en una *autoelevación* a partir de lo creado sino mediante el impulso sobre-poderoso de la vida. Nietzsche solamente llega a la biología del hombre y no a su antropología; por eso su superhombre se asemeja más a un animal que a un ser que está por *encima* del hombre.

Lo que Nietzsche quería alcanzar con el *superhombre,* aquí lo hemos descrito de otra forma y lo hemos llamado *hombre más grande,* con lo cual también afirmábamos sin duda alguna que los individuos no se tienen que convertir de repente en seres superiores gigantescos, sino que el paso hacia el superhombre sólo se puede dar *socialmente,* a saber, como nacimiento esencial (querido y justificado social y genéticamente) de una nueva existencia, existencia que efectivamente tiene más potencia vital que todo lo que el hombre ha experimentado y experimentará; pero este nacimiento no se da por una transformación maravillosa del individuo, sino por un fenómeno histórico que hace tiempo que está funcionando y que, de hecho, sólo se tiene que volver a descubrir, con lo cual se liberará también una efectividad superior cuyas consecuencias todavía son imprevisibles. Nos parece más importante ver en esto el objetivo del desarrollo de la humanidad, que se sube un escalón del *humanum*, y no que apunte por encima del hombre. Todavía no se ha alcanzado la esencia completa del hombre. El hombre será *humanizado,* no sobrehumano, cuando llegue a un escalón superior. Por eso para nosotros el «hombre humanizado» está en el lugar del «superhombre».

d. El vehículo

La *autoelevación del hombre* pasa por escalones de una concepción superior de la esencia. Aquí es válido lo que también es válido en todos los fenómenos ontológicos escalonados: que el escalón superior no se puede ni anticipar, ni presentar ni asumir con los medios de vida y de pensamiento del escalón inferior. El escalón ontológico superior sólo puede elevarse y comprenderse desde sí mismo; esto constituye su hermética.

¿Cómo se puede alcanzar un escalón que no se ve y cuyo ca-

rácter «superior» solamente se puede captar *a partir de él?* ¿Acaso no estará todo cerrado?

En Asia oriental existe el concepto del *«vehículo»,* del cual ya nos hemos servido aquí. Se usa sobre todo en el budismo y aparece en expresiones como «vehículo pequeño», «vehículo grande» o «vehículo resplandeciente». Además llama la atención que la *rueda* fue un símbolo importante, sobre todo en India y luego en las culturas posteriores. También aquí es el budismo el que habla de la «rueda del precepto» que Buda puso en movimiento en Benarés y que desde allí corre por el mundo y conduce más allá de él. En ello se expresa la experiencia de que los movimientos decisivos, que van más allá de grandes espacios y que el hombre no puede superar con medios propios, son posibles mediante un «vehículo» que lo lleva. ¿Cuál es este vehículo que eleva al hombre a escalones ontológicos que no puede siquiera anticipar conceptualmente? Es, por ejemplo, el fenómeno de la «meditación», que tiene un carácter vehicular. Uno se monta y empieza la meditación de la manera en que uno se imagina la meditación en aquel momento y lugar. De repente, empero, el fenómeno se pone en movimiento. Se transforma cuando se efectúa. Con una meditación continuada se transforma el fenómeno de la meditación y al final se convierte en algo de lo cual al principio no se tenía ni se podía tener ninguna idea.

El fenomenólogo, que se ha fijado en estas circunstancias altamente sorprendentes, hace el descubrimiento todavía más sorprendente de que hay todavía muchos otros *fenómenos básicos,* incluso, al final, todos, que tienen la capacidad de servir como vehículo. Todo *fenómeno básico* es un vehículo. Quien se adentre en ellos, entra en un movimiento con el fenómeno mediante el cual se modifican tanto el fenómeno como él mismo. Ya no se trata de un fenómeno *en* la existencia humana, sino que la existencia humana es un fenómeno en la consumación del movimiento del fenómeno básico mismo, que tiene el poder superior del ser y la subjetividad sustentadora. El fenómeno domina a los

hombres, no el hombre a los fenómenos. Por lo menos es así al final del movimiento, mientras que al principio el hombre parecía ser aquel que contenía en sí los fenómenos como «vivencias» y con ello era también su «propietario». Hay fenómenos, que crecen por encima del hombre, que él no capta sino que ellos lo capturan a él, y proceden con él como el «captado» de manera que lo dejan en un lugar que se corresponde tan poco con sus expectativas como toda la espacialidad hacia la cual conduce el fenómeno.

También el hombre occidental tuvo esta experiencia fundamental, pero nunca la quiso aceptar. Tuvo esta experiencia en el ámbito del arte y en el ámbito de la religión. Pero, puesto que basó el fenómeno del ámbito de la religión sólo en Dios, le quitó al fenómeno su movimiento propio. El fenómeno permaneció más cerca de su poder propio en el ámbito del arte, donde la experiencia del vehículo lo basó, sin embargo, en una fuerza excepcional en el hombre, en el «genio». Sin duda, se trataba de una interpretación casi teológica que no se correspondía realmente con el fenómeno y que, sobre todo, concedía demasiados derechos al individuo.

La interpretación oriental es fenomenológicamente más adecuada, ya que entrega al hombre la fuerza propia del fenómeno mismo, y lo anima a «practicar» de muchas maneras, práctica que en primera línea exige renunciar al yo pequeño, a la «mismidad misma». A menudo esta práctica se agota en esta parte negativa del simple «aislamiento» de toda unión con el yo y de la mismidad pequeña. Pero se pasa por alto que la simple separación (a veces incluso la simple ascesis) todavía no lleva al movimiento, sino que éste sólo es posible *concreativamente* en la articulación de una configuración vital que, bajo determinadas circunstancias históricas, liga de modo identificador la situación más externa, la vida universal, con lo más íntimo de la existencia corporal. Todas las formas de la «práctica» corren el peligro de querer llegar sin contenido y sin creatividad al goce del movimiento del

«vehículo». Sin embargo, una auténtica *autoelevación* (ontológica) sólo es posible de manera concreativa con la realidad y con una mediación situacional que pase por encima de *situaciones* personales, sociales, históricas y naturales. Esto supone una gran y verdaderamente lograda tarea interpretativa, que seguro que consiguieron los grandes genios de la meditación como Buda, Nagarjuna, Dogen, etcétera pero que no puede imitar cualquier monje mediante una simple autoinmersión. Así, la autoinmersión sólo lleva a la identificación con la nada, si la mismidad se ha iluminado de manera históricamente concreta. Se trata de una gran tarea que el individuo no puede superar de inmediato y sin preparación.

Sólo es lograda cuando se logra de forma concreta. Para ello tiene que llevarse un fenómeno básico hacia su autosuperación y convertirlo en el vehículo para el hombre. En este sentido la *situación* también es un vehículo. Empieza simple y directamente en la práctica vital, que damos por supuesto en la vida cotidiana. Ampliada de forma identificadora hacia la situación más externa y la más íntima, se pone en marcha de tal manera que se convierte en la realidad histórica de la *época* y en la concreción humana de la *cultura,* y luego, cuando el hombre puede realizar y aguantar esta identificación, la transmite la propia vida universal en su forma más viva al centro personal del hombre.

A nuestro parecer, esta extraña secuencia del movimiento únicamente ha sido captada y expresada por un solo occidental:

> *La sobreformación*
>
> Entonces el animal se convierte en hombre, el hombre en un ser angelical, / y éste en Dios, cuando somos completamente sanados. (Angelus Silesius, III, 14)

Aquí se ha recogido en dos versos lo que intentábamos lograr a lo largo de muchas páginas. Nuestra prolijidad habrá merecido la pena si, por lo menos, hemos logrado traducir el sentido global, que hasta ahora sólo aparecía teológicamente, a un sentido humano, y si con ello hemos conducido el proceso de sentido de

la vida más cerca de la capacidad humana.

4. El hombre humanizado

1) La idea del «hombre social» contiene una perspectiva que hasta hoy no ha llegado realmente. Según esta perspectiva, las normatividades de la existencia y de las exigencias básicas válidas de cada una de las culturas no fueron creadas como prescripciones obligatorias, como normas fijadas, sino como un sentido global contextualizado y lleno de vida, como una expresión global de la existencia; que tienen que ser vividas desde lo más íntimo de cada uno de los individuos. Las capacidades básicas que convierten al hombre en hombre (las formas elementales del saber y del actuar, configuraciones de la vida ética, religiosa, artística, filosófica, científica y cotidiana) no se pueden suponer *previamente* y *asumir* como válidas, sino que se tienen que transformar en un *movimiento creativo* vivo, que permite a cada hombre un ir-con-ellos concreativo. Sólo con esta condición se puede alcanzar esta comunidad, que convierte la configuración cultural correspondiente en el contenido directo y propio de la existencia individual y con ello en una base segura. Sólo con estas condiciones, la *esencia* del hombre se introduce en el hombre *particular* y se convierte en su yo (más grande), que ni lo hace invisible, ni lo vigila ni le exige demasiado.

Sólo cuando el ser hombre del hombre, con su correspondiente configuración histórica, se convierte en el *agente vivo* en el centro del individuo, en su yo concreto, este yo ya no tiene solamente la *forma* del hombre (es decir, que se encuentra bajo el concepto de la especie «hombre») sino que es verdaderamente *humanizado,* lleva *en sí* la esencia humana de manera real y concreta. El concepto del hombre *humanizado* se opone al del hombre *como especie humana,* que es válido mientras el hombre individual se encuentra «bajo» la esencia del hombre, y se encuentra así mientras no participe en la realización de la configuración histórica de la esencia del hombre. Sólo cuando la historia del hombre se conciba como una producción de la esencialidad exclusiva del

hombre y como la determinación genérica «hombre», se puede creer en la posibilidad de que la esencia se puede convertir en la «naturaleza» interna del hombre individual (el caso de la «gracia» en Schiller), es más, se puede convertir en el yo concreto porque entre las identidades social e individual se crea una idemidad de forma viva y *directa*. Esta idemidad actúa *directamente* en el yo y actúa *en cuanto* yo. El género actúa desde el hombre humanizado sin que por ello se elimine la especificidad del individuo, es decir que, mediante eso, la verdadera especificidad es liberada en su condición de confundible y particular. El hombre humanizado no actúa *en el concepto* del hombre (y sus leyes genéricas) sino *en el espíritu* del hombre (y su forma vital histórica), justamente porque este espíritu es concreto, determinado y finito. Expresado en una fórmula: el futuro hombre «humanizado» exige que la identidad social se convierta en idemidad humana. Para hacer posible esta transformación tienen que crearse de nuevo los contenidos, nuevamente en concreatividad social.

2) Con la expresión «hombre humanizado» también se quiere expresar un aumento que consiste en que el individuo no sea realmente un hombre por el simple hecho de haber nacido, haber sido educado de cierta manera y recogido en la sociedad. Tiene que *crear* (es decir, con-crear) la humanidad en él cada vez de nuevo y de forma más elevada y será contemplado y juzgado según esta tarea básica. No se es simplemente hombre sino que se debe ser hombre de una manera más nítida, viendo en qué consiste lo extraordinario de la expresión de la esencia aquí y ahora, y esta expresión de la esencia se tiene que responder teniendo en cuenta otras expresiones esenciales de la humanidad e inserirlas en un intercambio entre todos los hombres. Se trata de una nueva ética, distinta y con más posibilidades de desarrollo que la manera anterior de pensar, que partía de una naturaleza del ser de todos los hombres única y sobreentendida.

3) «El hombre» todavía no existe. La constitución genérica, que ha alcanzado hasta ahora, se considera como una realización

de la forma esencial evidente del hombre desde hace unos dos mil quinientos años. En realidad, no obstante, la evolución continúa a través de la historia y ahora nos sitúa en un escalón que no se debe considerar como el último y superior. Puesto que no vemos el escalón actual como el último, tampoco podemos ver un escalón futuro como hace el «superhombre»; más bien se trata primero de crear el hombre. Nos referimos a este escalón futuro del hombre con la expresión «hombre humanizado». La antropología estructural ha mostrado en qué consiste esta posesión plena y qué tiene que suceder para que llegue a su «mismidad auténtica». Por eso se trata de una antropología que mira adelante, no que describa y aún menos que constate.

4) La expresión «hombre humanizado» también se opone a la expresión antigua de «hombre racional». Con esto se pretendía afirmar que la suposición de una *sola* razón, hacia la cual todos los hombres pueden y deben ser conducidos, fue y es un error fundamental, y que es posible de una forma muy concreta, relacionada con las circunstancias vitales auténticas del hombre y elaborada desde las circunstancias concretas. De todos modos, este espíritu concreto es tan universal como la razón clásica, sólo que no tiene validez directa e incuestionable, sino solamente en la forma dilucidada mediante la cual este espíritu es visto como una «camino» históricamente concreto hacia la luz y así está relacionado con otros «caminos» de manera positiva. Si el espíritu es la luz, que se encuentra en la forma cristalina, entonces puede estar unido a cualquier configuración cultural y social sin que sean necesarias coincidencias en las posiciones. Aquí se encuentra el motivo por el que en el escalón del hombre humanizado los individuos de las más distintas procedencias y vinculaciones espirituales pueden concordar de forma concreta e íntima, puesto que para ellos las diferencias últimas e insuperables respecto a la comprensión y a la vida ya no son trabas o incluso causas de conflicto, sino que son condiciones para ir y venir entre posiciones y para una comunicación que no se queda en lo terminológico. Quizás no nos *comprendemos* pero sí nos *ponemos de acuerdo*. En lo

esencial se está *unido,* pero en ningún caso se es *uno*.

5) Además, en la expresión «hombre humanizado» se sostiene que el *carácter humano* es el postulado ético supremo. En última instancia no se trata ni de virtudes formales, ni de cumplimiento de contenidos, sino de la calidad básica de la «humanidad», que no se puede expresar ni fijar pero aún así está gráficamente clara y cerca de todos los hombres. Humanidad es una categoría genética y dinámica que no está determinada por nada y que no se puede responder sin un planteamiento concreto de preguntas (en una situación finita). Humanidad es esencialmente una calidad concreativa. Ninguna situación puede responderse de una manera que sea válida y esté fijada en general sino que la respuesta se tiene que encontrar cada vez de nuevo en vista de las situaciones lejanas y más alejadas y se tiene que inserir en un desarrollo genético global. Este desarrollo global tiene que converger con el desarrollo global de todos los hombres en un punto supremo que ya no se puede fijar, cosa que no se puede prever con antelación ni introducir como regla general, sino que se tiene que sentir y vivir cada vez de manera individual y concreta como punto de fuga del devenir. Brevemente: si bien en cada caso concreto se puede decir qué es *más humano,* en cambio no se puede decir en general en qué consiste *la* humanidad. La humanidad es sólo un principio de la *meliorización* y no un principio de la *perfección*. Se puede discutir sobre lo perfecto, se ha discutido desde siempre y sólo se podrá seguir discutiendo. Sobre lo *meliore* no hace falta discutir; ya es evidente para todos, cuando en ellos el «espíritu» está vivo. Una humanidad genética se entiende en dirección a la melioridad, no hacia lo óptimo. Sigue en movimiento. Este movimiento nunca pierde su evidencia si es «devenir puro».

6) El «hombre humanizado» entiende su atributo de tal manera que constituye la característica más íntima de toda la realidad. Todo el cosmos tiene forma humana, sólo por esto el hombre puede tener forma cósmica (universal). El hombre humanizado es el *hombre cósmico*, que se ve en correspondencia e intercambio

con la naturaleza y con toda la realidad y se exige de sí mismo unos cumplimientos de colaboración con todo lo demás muy concretos. En este sentido, él es el hombre «natural» que se relaciona de tal modo con la naturaleza que ella consigue imponerse dentro de él. Se encuentra con la naturaleza naturalmente, para que ésta se encuentre con él humanamente. En este sentido, la moralidad de lo «humano» va más allá de lo simplemente ético y une al hombre con el cosmos, en el cual ciertamente ocupa un lugar minúsculo pero, sin embargo, lo expresa de forma ejemplar para la totalidad. Sólo cuando el hombre se comprenda como una configuración vital de la vida universal, y cuando haya aprendido a vivir en y para sí esta vida universal en configuraciones concretas y determinadas, solamente entonces podrá encontrarse con la naturaleza y sus iguales de manera que uno fomente al otro y cada uno se abra en el otro.

En su «Fiesta de la paz», su último poema, Hölderlin llama a los hombres a la época «desde la que somos una conversación». Con ello se refiere al período de la historia anterior en que los hombres dieron distintas respuestas a la pregunta por la esencia y con ello siguieron un cometido hasta ahora incomprendido, a saber, realizar esta *única* esencia como una «conversación» multilingüe. No se trataba de ser *una* esencia sino de que esta única esencia se desplegara en un devenir múltiple. Ahora se ha cerrado esta época del despliegue y empieza una nueva época, la del repliegue. Así expresa el poeta su esperanza para el futuro: «[…] pero pronto seremos canto». Esto significa que ya no sufrimos la diferencia en cuanto diferencia sino que la concebimos (y deberíamos realizarla) como la pertenencia polifónica a un conjunto. Con el hombre (según cada época de la historia) la pluralidad de la esencia se convierte en aquel canto con el que podemos ir a ritmo en un cosmos entendido como una sinfonía, en el que todo lo que es sólo tiene una voz por su finitud y determinación. No es ninguna utopía. Fue tarea de la ontología estructural mostrar que aquello que debe ser la realidad siempre ya fue real como principio, y que sólo hay que tocar antes a las cosas y a los

hombres su propia melodía si se quiere que empiecen a cantar.

81 Aquí se encuentra el punto de inicio de una «pedagogía estructural», la cual se preocupa por la idemidad, es decir, por que el educador propio no sea el hombre sino el «espíritu idémico», que no se puede «hacer» y que no necesita de ningún «método» porque es el origen desde el cual la totalidad de la estructura enseñante-enseñado se abre de nuevo.

lxxx Se refiere a Tauberbischofsheim. N. de la T.

82 Nuevo Testamento, Hechos de los Apóstoles, 5, 1-11.

83 M. Heidegger, «Zeit und Sein», en: *Zur Sache des Denkens,* Tubinga, 1969, p. 1-25. [Se cita y se siguen los criterios de traducción de la siguiente edición: M. Heidegger, *Tiempo y Ser,* Madrid, Tecnos, 2000. Introducción de Manuel Garrido y traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuelo y Félix Duque. Para más información sobre el término *Ereignis* véase «Introducción» p. 15-18. N. de la T.]

84 Compárese con M. Röhrig, «Das Sein im einzigen Sinne des Worts», tesis doctoral, Wurzburgo, 1985.

85 Compárese con Helmut Gross, *Zur Seinserfahrung bei Ernst Barlach,* Friburgo, Basilea, Viena, 1967.

lxxxi *Größerer Mensch* se traduce por «hombre más grande» para evitar la confusión de expresiones como «hombre mayor», «hombre superior» o «superhombre». N. de la T.

86 Teilhard de Chardin: «Y esto nos conduce a hablar de un principio fundamental, a saber: "La *unio creatix* no funde a los miembros al agruparlos[…] Los conserva: incluso los perfecciona, como vemos en el cuerpo de los seres vivos, donde las células están especializadas en la medida en que pertenecen al conjunto de animales superiores. Cada alma superior *diferencia* mejor los elementos que une".» *(Mein Universum* [Mi universo], París, 1965; en alemán: Friburgo/Olten, sin año, p. 16)

87 Se entiende que no todas las agrupaciones y sociedades pueden y deben ser concreativas. En ciertos límites es legítimo el escepticismo, que se anuncia en el sentido de una «racionalidad» objetivadora. El racionalismo objetivante se puede aplicar eternamente en un determinado escalón ontológico (en el de la diferencia ontológica, o de la diferencia entre identidad y diferencia). Sólo un irracionalismo ciego lo podría negar. Pero aquí se trata de un racionalismo superior, de la claridad de los fenómenos en el escalón de la «identidad entre identidad y diferencia» (como decía Schelling), es decir, de la idemidad, como decimos con mayor proximidad a los fenómenos y también con mayor justificación a través de análisis fenomenológicos. Esperemos no topar con un reproche tan ciego como el del «irracionalismo».

lxxxii Relación etimológica entre *Wahrheit* (verdad), *wahren* (mantener) y *bewahren* (conservar). N. de la T.

lxxxiii Relación etimológica entre *warten* (esperar), *abwarten* (aguardar) y *besorgen* (procurar) y *warnen* (advertir). N. de la T.

88 Compárese, por ejemplo, con la interpretación del *Iki* japonés que llevó a cabo Heidegger juntamente con un colega japonés. (*Unterwegs zur Sprache* [De camino al habla], Tubinga, 1959)

89 Compárese con J. G. Herder, *Ideen zur Philosohpie der Geschichte der Menschheit,* Darmstadt, 1966, p. 234: «El más interesante ensayo sobre la historia y las variadas características del intelecto humano sería, por lo tanto, una *Filología Filosófica Comparada;* pues, en cada uno de los idiomas están expresados el carácter y el intelecto de un pueblo. No sólo los instrumentos del lenguaje van cambiando con las regiones de suerte que casi cada pueblo posee algunas letras y sonidos propios; sino que la misma denominación, hasta la designación onomatopéyica, las expresiones inmediatas del afecto o las interjecciones son diferentes en toda la tierra. En el caso de objetos de la contemplación y de la fría consideración, las diferencias aumentan más aún, y en las expresiones impropias, las locuciones figuradas, la estructura idiomática, la proporción, hipérbaton y sintaxis, las diferencias se hacen abismales, pero siempre de suerte que el genio de un pueblo no se revela en ningún lugar mejor que en la fisonomía de su lenguaje.» [Se cita la traducción de J. Rovira Armengol: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* Losada, Buenos Aires, 1959, p. 272-273. N. de la T.]

90 Compárese con A. Hodeige, *Das Problem der ästhetischen Gesellschaft in Schillers philosophischer Anthropologie* [El problema de la sociedad estética en la antropología filosófica de Schiller], trabajo fin de carrera, Facultad de Filosofía III, Wurzburgo, 1984.

lxxxiv *Jugendstil* (literalmente «estilo joven») es la denominación alemana del modernismo. N. de la T.

91 Evidentemente, las estructuras «claras» entre las configuraciones culturales son las menos habituales, pero representan el *principio* de la configuración cultural en general. De aquí proviene el compromiso con la «interpretación elevada» de culturas pasadas (y contemporáneas), al igual que hay un compromiso con la «interpretación elevada» de los congéneres. Mostraremos un ejemplo: «Aquello que diferencia el ser de la cultura etíope de

una manera tan especial, a diferencia de las demás formas que conozco, es su *pureza de estilo cristalino,* su organización imperturbable, la evidencia viva en ella del entrelazamiento armónico, incluso se puede decir la identidad absoluta de la vida material, social y espiritual». (Leo Frobenius, *Paideuma,* Fráncfort del Meno, 1921, p. 44s).

92 Esto no tiene nada que ver con la «Decadencia de Occidente», si bien Oswald Spengler comprendió como apenas nadie más que una cultura en cuanto «cuerpo histórico» tiene una vida propia, que en modo alguno se tiene que entender según la analogía de un ser vivo orgánico. Más bien el ser vivo orgánico tiene que entenderse según la analogía del «cuerpo histórico». Lo que Spengler no reconoció fue ante todo el fenómeno del «renacimiento» que se esconde en el fenómeno de la «época». De hecho, sólo han «decaído» aquellas culturas que no se desarrollaron hasta el «cambio radical» o la «revolución». Por eso se convirtieron en una víctima del cambio casi natural, a saber, de manera que cayeron como víctimas de otras culturas (por lucha o por extinción). Evidentemente se tiene que añadir que las culturas que se oprimen o dominan entre sí no se comportan recíprocamente como configuraciones arbitrarias, sino de nuevo como épocas. Cierto que no son épocas de *una* cultura pero todas las culturas sí que son épocas de *una* humanidad.

93 Según la «teoría de los círculos culturales» de Leo Frobenius es la cultura «un ser orgánico autónomo» y se puede afirmar lo siguiente: «La cultura vive "encima" del hombre. (Hoy quisiera decir: vive *a través* del hombre)». (*Paideuma,* op. cit., p. 3-4) Este aspecto –también defendido de forma similar por Oswald Spengler– comprende perfectamente, a mi parecer, el camino propio y la autoperfilación de una cultura, pero cae en un antropomorfismo que no podemos aceptar. En relación con esto, parece que nuestro discurso sobre el «hombre más grande» sea todavía más antropomorfo. Pero este reproche no nos afecta porque no entendemos el hombre desde su base como un ser excepcional sino como una «estructura», al igual que todo lo viviente. Correspondientemente, la cultura también es para nosotros una «estructura», con autonomía y *autogénesis,* por lo tanto, no es el resultado de una serie de actuaciones individuales «geniales» sino más bien a la inversa: las actuaciones individuales geniales son posibles «sobre la base» de un desarrollo cultural vivo y como «testimonios» de su dinámica. Puesto que el «organismo» (biológico) es sólo un caso especial de estructura y de génesis estructural, nuestra concepción viva de cultura, sociedad e historia no se puede interpretar como «organicismo».

94 La así llamada «antropología cultural», como, por ejemplo, en la forma que representa M. Landmann, ha entendido perfectamente que el hombre no puede vivir sin configuración cultural: «La cultura no es un adorno ni una adquisición posterior, es *condición* de la forma humana de existencia». (M. Landmann, *Fundamentalanthropologie* [Antropología fundamental], Bonn, 1984, p. 53) Sin embargo, no ha visto que cada cultura es una «estructura» que sigue unas normas constructivas claras y constituye un todo con integridad propia y evidencia. Tampoco ha visto que las culturas sólo aparecen en «épocas» y que la «historia» sólo se da de forma epocal. Para Landmann, la cultura es «el conjunto de la creatividad del pasado consolidado en forma y solidez» (ibídem, p. 66) y consiste en «conocimientos» e «instalaciones que facilitan la vida», tal y como «se han ido amontonando en un largo proceso de acumulación». (Ibídem, p. 66) Landmann supone la cultura como algo demasiado externo y acumulativo y no tiene en cuenta que un hindú del siglo XVII no solamente crea «distintamente» que un cristiano del siglo X románico, sino que también tiene un «conjunto de creatividad» configurado de otro modo. Justamente las «anthropinas» «fundamentales», que aquí se ven como la «forma permanente» en todas las culturas (ibídem, p. 75), constituyen cada vez *otra* estructura básica; están tejiendo de otra forma la «esencia» del hombre y adquieren en ello una *forma* distinta cada vez. De todos modos, para ver la estructura básica se tienen que examinar los objetos y las instituciones de una cultura, y no verlas como «contenidos» de «formas» y «fuerzas» *permanentes* sino que se tienen que leer como los síntomas de un texto básico que puede ser leído como *poema básico* de una cultura. Evidentemente, en la mayoría de los casos los «textos» están deteriorados y los «poemas» truncados, pero la mirada que busca encuentra configuraciones cristalinas sorprendentes que dejan aparecer de modo fulminante la expresión esencial; sólo hace falta leer el texto como un palimpsesto, como un texto por debajo de otro texto.

95 También he expuesto interpretaciones de época siguiendo estas exigencias metodológicas en: *Die Gegenwart der Philosophie* [La actualidad de la filosofía], Friburgo/Múnich, ^{3}1988, *Leben des Geistes* [La vida del espíritu], Friburgo, 1977, *Welt des Barock* [El mundo del Barroco], Viena, 1986. Actualmente, Max Müller defiende una concepción similar de la historia con el concepto de «metahistoria» (véase la cuarta edición ampliada de su *Existenzphilosophie* [Filosofía existencial], Friburgo/Múnich, 1986), sin embargo deja de lado las consideraciones metodológicas que considero son necesarias, como, por ejemplo, la interpretación diferencial, la hermética y la disolución del eurocentrismo en la idea del ser.

96 Ludwig Feuerbach: «Si no tienes ningún sentido, ningún sentimiento para la música, en la música más bella oyes lo mismo que en el viento que roza tus orejas, que en el arroyo que fluye ante tus pies. ¿Qué te conmueve, pues, cuando te captura un sonido? ¿Qué percibes en él? ¿Qué será, si no es la voz de tu propio corazón? Por eso el sentimiento sólo habla al sentimiento, por eso el sentimiento sólo es comprensible al sentimiento, es decir, solamente comprensible por sí mismo, porque el objeto del sentimiento mismo sólo es también un sentimiento. La música es un monólogo del sentimiento. Pero también el diálogo de la filosofía es en realidad

sólo un monólogo de la razón: la idea le habla a la idea». *(Das Wesen der Religion* [La esencia de la religión], Colonia, 1967, p. 89). «El sentimiento es tu poder más íntimo y a la vez un poder independiente y diferenciado de ti, está en ti por encima de ti: es tu esencia más propia, que te captura pero como si fuera otro ente, dicho brevemente, tu Dios[…]» (Ibídem p. 93)

RESUMEN

Desde 1965, la antropología aquí expuesta ha sido presentada a menudo en lecciones; se construye sobre un nuevo principio y decide de forma nueva sobre el hombre. De todos modos, no quiere reprimir otras autointerpretaciones del hombre, sobre todo no quiere reprimir las interpretaciones más antiguas de las grandes tradiciones en Oriente y Occidente, sino que busca precisamente una base para el diálogo, sobre la cual cualquier principio significativo tenga su derecho. Sólo se dirige con todas sus fuerzas en contra del reduccionismo y la nivelación. Para volverlo a exponer sin ninguna duda, en el siguiente resumen se expondrán las bases más importantes de nuestra concepción:

1) *Fenomenología*. Nuestro método es el de la fenomenología. Esto significa que no nos hemos sujetado a una metafísica o a cualquier otra suposición básica respecto a la esencia del hombre, sino que nos fundamentamos en una esmerada descripción del fenómeno de la existencia humana. Así se ha mostrado que los fenómenos básicos decisivos (como por ejemplo la situación o el actuar) hasta ahora no se han analizado suficientemente, y que en una observación más precisa muestran dimensiones profundas que todavía nunca han sido descritas.

2) *Ontología*. Para impulsar a la fenomenología hacia esta profundidad, tuvimos que ir más allá de la fenomenología «transcendental» de Husserl pero también tuvimos que dejar atrás la fenomenología «ontológica» de Heidegger con un paso metodológico, de manera que las «estructuras profundas» de la existencia se hicieran visibles, cuya auto-constitución es el devenir más fundamental de la historia. Sin una comprensión genuina de lo que realmente significa la «ontología» no se puede entender la diferencia dimensional que aquí se trata.

3) *Historia de la esencia*. En distintas culturas y en distintas épocas de las culturas se forman cada vez nuevas estructuras de los

fenómenos básicos, que constituyen aquello que se ha llamado y se puede llamar la «esencia» del hombre. Todas las antropologías anteriores han supuesto una determinada «esencia» y se han sujetado a ella, todavía ninguna ha captado la diferenciación entre las estructuras esenciales y las ha descrito en concreto. Y, sobre todo, no se descubrió el proceso mediante el cual se constituye la estructura profunda. Pues ni está «hecha» por el hombre ni está dada por el destino, la naturaleza o un dios creador, tampoco queda en manos de la «casualidad». La autoorganización de la estructura esencial, que a la vez es la «autoelevación» del hombre, sucede por una tarea concreta, cuyo desvelamiento y descripción se logró por primera vez en la «ontología estructural» y la «fenomenología estructural» que, evidentemente, sólo es posible en cuanto «filosofía profunda» o «fenomenología profunda».

4) *Situación y mundo*. La parte principal de la antropología estructural es el análisis fenomenológico de la «situación». En contraposición a los análisis situacionales de las filosofías existenciales, aquí se descubre y se describe la *movilidad* propia de la situación, la *multiplicidad de escalones* de las situaciones y su *relación* concreta entre sí (interpretación). Con eso se está ofreciendo la primera fenomenología adecuada de la situación. Pero sobre todo se ve que los círculos situacionales se extienden más allá de las constituciones del yo y del nosotros y también se extiende más allá el círculo vital que se describe con ellas; desde aquí se pasa a los acaecimientos y épocas de la *historia* y, mediatizados por ella, se llega a los círculos vitales de la *naturaleza* y del *mundo en general*. Así, las religiones se muestran como interpretaciones de las situaciones más amplias del hombre, de su encontrarse en el mundo, la naturaleza y la historia. De esta manera la fenomenología de la *situación* se amplía en una fenomenología de la *historia, la naturaleza y la religión*. Por eso sería una reducción decir que esta antropología se fundamenta en una fenomenología de la situación; más bien se tendría que decir que se fundamenta en una fenomenología del mundo.

5) *Las religiones*. La antropología estructural incluye un reconocimiento de la religión como una base irrenunciable de la vida humana. Así pues, se reconocen todas las grandes religiones por igual ya que cada una de ellas se corresponde con las diferentes configuraciones esenciales del hombre. En tanto interpretan las situaciones más lejanas, convergen más o menos claramente en una exterioridad absoluta. Esta convergencia es clara y comprensible dentro de cada una de ellas. Teniendo en cuenta lo humano, las religiones deben estar comprometidas con la comprensión y exposición de su convergencia. Ciertamente no existe ninguna teología universal, pero sí que hay un compromiso de todas las religiones para con su disposición más íntima por la universalidad en cuanto tal. Aquí nace una nueva relación de las religiones entre sí, de los hombres con sus religiones y de la antropología con el fenómeno de la religión. En esta transformación está un motivo decisivo para la transición hacia el «hombre humanizado».

6) *El hombre humanizado*. Puesto que no sólo las religiones, sino también las grandes concepciones filosóficas y las creaciones poéticas y artísticas, contienen respectivamente una autoorganización de la estructura básica del hombre y con ello una determinada configuración de la esencia del hombre, son interpretaciones igualmente válidas de la situación más externa y más interna del hombre. No se encuentran en una relación de exclusión mutua sino de diálogo. Ya no se comportan de manera negativa entre ellas sino positiva. Pero, puesto que en el fondo cada hombre tiene su propia génesis y configuración estructurales (aquí se han aportado las indicaciones metódicas para clasificarlas), cada hombre, si alcanza su propia claridad o puede ser conducido a ella mediante el análisis estructural correspondiente, debe ser contemplado como una configuración del ser del hombre irrenunciable. Evidentemente, tiene que estructurar y mostrar (y poder mostrar) esta esencia suya. El hombre humanizado (no solamente el del género humano, el hombre que tiene forma de hombre) es, en cuanto encuentro de esencia, infinitamente

positivo y está en una relación puramente positiva con otros encuentros de esencia. Ha renunciado a establecer, a sí mismo y a los demás, según una determinada imagen de la esencia; se ha abierto la dimensión profunda, en la que la autoelevación del hombre se sucede de una forma muy concreta, como hemos descrito aquí. La positividad fundamental, que se abre con eso, modifica la relación de los hombres entre sí, y esto se anuncia ya hoy en determinados «movimientos».

7) *Postmodernidad.* La corriente de pensamiento postmoderna también pertenece a estos movimientos, si bien quedándose demasiado corta, tanto temporalmente (en el cambio radical actual se trata, más que del destronamiento de la modernidad, del eón de la historia anterior de las culturas superiores en su totalidad), como formalmente (no se trata solamente de las formas de *exteriorización* del hombre sino de la transformación de su *esencia).* Pero sobre todo, aquí también se abandona el complejo de «racionalidad» que arrastran consigo aspiraciones «postmodernas», como, por ejemplo, sucede en la «teoría crítica». Según ésta, a la época del *mito* le seguía la época de la *ratio,* que lenta pero segura suprimió todas los «contenidos de la creencia» y ahora parece haber causado el problema de una «crisis de orientación». La antropología estructural rechaza esta forma de pensamiento. En primer lugar, los contenidos de la creencia y las configuraciones religiosas no son en modo alguno irracionales (más bien contienen unas interpretaciones muy «racionales» de la situación más externa del hombre, aunque evidentemente en el sentido de una «racionalidad» totalmente distinta); en segundo lugar, la «racionalidad» de la época moderna no es para nada «la» racionalidad, sino solamente una forma muy limitada, muy especial e irracional de racionalidad, que está caracterizada por un determinado concepto (concepto sistemático) y que en la absolutización de este concepto contiene por lo menos tanto mito como las religiones. Aquí se expone y se lleva a cabo la irrupción hacia una racionalidad real, una racionalidad que deja tener a cada racionalidad su propia racionalidad (la «raison raisonable» de Pascal).

8) *Mundos*. El análisis del fenómeno de la situación condujo a un análisis del «mundo» lleno de contenido e históricamente concreto, en cuanto «mundo vital» del hombre. Así se mostró que siempre y sólo se dan mundos, nunca un solo mundo. La *multiversalidad* de los mundos se corresponde con una *multiveracidad* de la razón, tal y como ya se expuso extensamente aquí y en publicaciones anteriores. Cada mundo tiene *su* razón. Esto significa que entre ellos no se puede llevar a cabo ninguna «discusión», ningún «discurso», puesto que no hay un nivel común para el enfrentamiento ni una verdad superior, pero sí que existe un «diálogo» entre mundos («comunicación intermundana»). La *«hermética»,* que es la «teoría» de los mundos*,* muestra que los hombres se irritaron durante siglos por la dialéctica, es decir, o bien por imponer violentamente la unidad de la razón o bien por enterrar la creencia en la verdad en el relativismo. Por el contrario, la solución positiva es la ayuda mutua de clarificación que fomenta los respectivos caminos propios y conduce hasta la comprensión de la hermética correspondiente.

9) *Concreatividad*. La creación de las configuraciones de la esencia del hombre se aclara fenomenológicamente, de modo que con la exigencia de esencia también siempre se libera la realidad hacia una realización superior. *Autoelevación* es siempre a la vez *conelevación* de una mundo de realidad lleno de nuevas creaciones artificiales, naturales y congenéricas. La procedencia de una nueva dimensión vital en la concreatividad se muestra como el devenir más decisivo en la historia de la esencia del hombre, que a la vez siempre es también una historia de la esencia del mundo animal y vegetal que lo acompaña. La antropología estructural persigue este proceso *unido* desde su base, proceso que empieza *antes* de la diferenciación entre sujeto y objeto.

10) *El paso más allá del hombre*. Puesto que la concreatividad y el «devenir puro» caracterizado por ella no tienen primero lugar en el hombre, sino que ya caracteriza a la naturaleza «prehumana» en su juego estructural conjunto, todo aquello (que hasta

ahora solamente se concedía al hombre) se tiene que conceder a toda la naturaleza, en todos sus escalones y en todos los ámbitos. El hombre no es un caso excepcional, no está «por encima de la naturaleza», sino que hasta ahora es sólo el caso más explícito de la naturaleza, el caso en que la naturaleza se puede concebir de nuevo y, correspondientemente, elevarse más. Sin embargo, el hombre estará maduro para realizar esta tarea cuando aprenda a verse «natural» y a ver «humana» la naturaleza. Toda la antropología anterior ha sido antropocéntrica, ha llegado la hora de dar otra orientación a las ideas sobre el hombre y la realidad. Por eso mismo, esta obra también se puede leer como una anti-antropología.

11) *Cambio radical*. Se trata de lograr una nueva dimensión que sobre todo está definida por el «devenir puro», es decir, por el hecho de que se concibe una nueva forma de devenir que no transcurre dentro de una dimensión ontológica ya existente, sino que significa la creación de una nueva dimensión ontológica. Con este fenómeno («humano») se descubre y se libera a la vez una nueva dimensión profunda de la existencia humana *y* un nuevo carácter auténtico de la realidad. Este desvelamiento se da aquí en la mostración fenomenológica exacta, y evidentemente da por supuesto para la comprensión que el fenómeno concreto es conocido por la propia praxis vital. Quien todavía no haya experimentado procesos concreativos tendrá que permanecer en el fenómeno, actualmente muy tratado, de la «creatividad» y entonces considerará que la antropología estructural sólo es fastidiosa y utópica.

12) *Optimismo*. En tanto aquí no se puede «hacer» nada, sino que todo está en manos del «logro», parece que esté actuando un optimismo imperdonable. Y es así. De todos modos, siempre se puede recurrir a la evolución, que hasta ahora ha conseguido, con el fenómeno básico de la concreatividad, al camino desde el sapo hasta el hombre. En comparación con los altos y bajos de estas autoelevaciones, los problemas actuales son para reírse. Es-

peremos que el hombre aprenda a reír, risa que le eleva hasta el siguiente escalón, y con la que va más allá de la sabiduría del sapo que considera que las dificultades del hombre contemporáneo son «esenciales» e «irremediables». En este sentido, la antropología aquí expuesta es una «gaya ciencia» y pone su esperanza en los lectores que todavía no se han dejado robar la sensibilidad por el *ontologicum* que es la alegría.

REGISTRO DE CONCEPTOS ANTROPOLÓGICOS BÁSICOS

Abismo interno
Aburrimiento
Acaecimiento
Acción
Acercamiento
Actuación originaria
Actuar
Actuar básico
Afectación
Alegría
Alienación
Alma
«Alma bella»
Amor
Análisis estructural
Análisis intencional
Animal
Antaios, mito de
Anti-antropología
Antropología de la substancia
Antropología del sistema
Antropología estructural
Antropología estructural versus filosofía existencial
Antropología filosófica
Añoranza
Apariencia
Apertura

Aperturidad
Arco genético
Ascesis
Atman
Autenticidad
Autoalienación
Autoconstitución
Autoelevación (autoperfeccionamiento)
Autoencuentro (autodescubrimiento)
Autogénesis
Autonegación
Autonomía
Autoorganización
Autotranscendencia
autosuperación
Auxiliar
Brahman
Budismo
Callar
Cambio en la configuración del hombre
Cambio en la esencia del hombre
Cambio radical
Cambio situacional
Camino
Camino occidental
Camino oriental
Carácter
Chiste
Choix
Ciencia

Ciencia, barreras de la
Circulus probatus
Circulus vitiosus
Circunstancia
Ciudadano del mundo
Civilización mundial
Compasión
Comportamiento
Comprender
Comunicación
Comunicación intermundana
Comunidad
Concisión
Concreatividad
Concreción
Confessio
Confort
Consciencia Consecuencia
Consecuencia situacional
Constelación
Constitución yo-nosotros
Continuidad
Contraposición entre Este y Oeste
Conversión
Coordinación
Correspondencia
Cosmos
Cosmovisión
Costumbre
Creación

Creencia
Creencia en el más allá
Cristianismo
Cuerpo
Cuerpo terrenal
Cuerpo y alma
Culpa
Culturas
Dasein
Dato
Decisión
Declaración
Democracia
Depresión
Derrumbamiento
Desconcierto
Desintegración
Despersonalización
Despliegue
Destino
Devenir puro
Dialéctica
Diálogo
Diálogo entre mundos
Dimensión
Dimensiones temporales
Dinámica de la situación
Dinámica propia
Dioses
Divino

Doctrina
Dolor
Donación
Drama del ser
Drama elemental
Drama originario
Egoidad
Egoidad cósmica
Ejecutar
Elasticidad
Elección
Elevación
Emancipación
Encarnación
Encuentro
Enfermedad
Enrollamiento
Época
Equivocación
Eros
Error
Es geht
es gelingt
es glückt
Escala de Jacob
Escarapela situacional
Esencia
Espacialidad
Especificidad
Especificidad propia

Espíritu
Espíritu de las lenguas
Espíritu de los pueblos
Espíritu del devenir histórico
Espíritu del todo
Espontaneidad
Estado
Estado de ánimo
Estados de ánimo básicos
Estar dentro
Estar-cerrado
Estrechez de miras
Estructura
Estructura de actuación
Estructura de la voluntad
Estructura de pulsiones
Estructura del pensamiento
Estructuras profundas
Estupor
Eternidad
Ética
Ética de los errores
Ética estructural
Ética humana
Evolución
Existencia
Existencia, gran
Existencialidad
Explicación
Expresión

Ex-tasis
Facticidad
Familia
Fase
Felicidad
Fenómeno básico
Fenomenología
Fenomenología crítica
Fenomenología profunda
Filosofía profunda
Fenopraxis
Filosofía
Filosofía básica
Filosofía existencial
Filosofía transcendental
Finitud
Formación
Formas de vida
Fracasar
Fraternidad
Fronteras y barreras
Fuera y dentro
Fuerza de contracción y de alargamiento
Función
Fundamentación profunda del hombre
Futuro
Ganas
Génesis
Génesis estructural
Génesis social

Genio
Glücken (logro feliz)
Grandeza del alma
Hacer
Hallarse, estado de ánimo
Hermana planta
Hermano animal
Hermenéutica
Hermética
Hermética y hermenéutica
Hinduismo
Historia
Historia de la salvación
Historia de mundos
Hombre
Hombre humanizado
Hombre más grande
Hombre social
Homología
Humanidad
Humanidad, consciencia de la
Humanidad, cultura de la
Humanum
Humor
Idealismo alemán
Idealismo y realismo
Idemidad
Idemismo
Identidad
Identidad europea

Identidad, cambio de
Identidad, encuentro de
Identificación Iluminación
Ilustración
Imagen cristiana del hombre
Imagen del enemigo y del amigo
Imagen del hombre
Imagen griega del hombre
Implicación situacional
Implicación temporal
Inconsciente
Incremento
Indiferencia
Individuación
Individualidad
Individualismo
Individualismo y socialismo
Inmortalidad
Instante
Institución
Intensidad de la situación
Interioridad
Interpretación
Interpretación diferencial
Interpretación dramática del mundo
Interpretación elevada
Interpretación situacional
Investigación
Ironía
Irrupción

Islam
Judaísmo
Juego
Koan
Laborismo
Lengua
Lengua del cuerpo
Liberalismo
Libertad
Lo hecho
Lógica
Logro
Lucha
Lumen naturale
Luz de la existencia
Maestro y discípulo
Magnanimitas
Mahatma
Mediatización
Medida propia
Meditación
Megalopsychia
Meliorismo
Meliorización
Miedo
Minimalidad, ley de la
Mismo
Mística
Motivación
Movilidad

Movilidad de la existencia
Movimiento alemán
Movimiento ecologista
Movimiento feminista
Movimiento juvenil
Movimiento originario del ser
Movimiento pacifista
«Movimientos»
Movimientos religiosos
Multidimensionalidad de la existencia
Multipersonalidad
Multiveracidad de la filosofía
de la razón
Multiversalidad de los mundos
Mundo
Mundo griego
Mundo particular
Mundo vital
Mundos
Nacimiento de un dios
Nacimiento del espíritu
Nada
Nascividad
Naturaleza
Naturaleza budista
Necesitación
Negación
Neurosis
Nivel
No actuar

Nosotros
Nous
No-yo
Nuevo Hombre
Nunc stans
Objetividad
Objetivismo
Objeto
Obra de arte
Olvido del ser
Ontología estructural en Heidegger
Opinión básica
Orden
Ordo
Organismo
Origen
Pánico
Panteísmo
Paradoja apócrifa del sistema
Pasado
Patria
Paz
Pecado
Pecado original
Pedagogía estructural
Pensamiento antropónomo
Pensamiento económico
Pentecostés
Perfil
Perfilar

Permeabilidad
transparencia
Persona
Persona corporal
Persona profunda
Persona y rol
Personalidad
Personalismo
Personalización
Perspectividad
Perversión
Planta
Pluralidad de la razón
Pluralidad de mundos
Pluralidad de yos
Pneuma
Por-sí-mismo
Posibilidad
Posibilidad de cometer errores
Positividad
Posthistoria
Postmodernidad
Practicar
práctica
Preconcepción
Predisposición hereditaria
Presente
Presente vivo
Prestigio
Procedencia

Projet
Prójimo
Provocación
Proyecto
Psicología de altura
Querer
Racionalidad
Rango
Razón
Reducción
Reduccionismo
Reencarnación
Relación
relacionalidad
Religión
Religión de la humanidad
Renacimiento
Represión
Resentimiento
Resolución
Responsabilidad
Revocación
Revolución
Revolución científica
Rol, sistema de roles
Ruptura
Sabiduría
Salida
Salto
Salto de fase

Salto de la consciencia
Salto situacional
Salud
Salvación
Santidad de la existencia
Sátira
Satisfacción
Satori
Secreto
Sentido
Sentido, concepciones de
Sentido, densidad de
Sentido, escala de
Sentido, nacimiento de
Sentimiento
Sentir
Separación sujeto-objeto
Ser
Ser-en-el-mundo
Ser-en-la-historia
Ser-en-mundos
Serenidad
Seriedad
Sermón de la montaña
Sexualidad
Sinfonía
Sistema
Sistema y creación
Sistema y estructura
Situación

Situación como cuerpo
Situación como mundo
Situación interna y externa
Situación límite
Situación y actuación
Situaciones cercanas y lejanas
Sobreformación
Socialismo
Sociedad
Sociedad burguesa
Sociedad pacificada
Solidaridad cósmica
Solidaridad
solidarismo
Sonrisa
Sosiego
Sospecha
Subconsciente
Subjetividad
Sublimación
Sublime
Substancia
Subversión
Sufrimiento
Superhombre
Tabú
Tao
taoísmo
Tathagata
Tema vital

Temeridad
Tensión
Teología estructural
Teoría del sistema
Teoría dialéctica de la historia
Terapia estructural
Tiempo
Tiempo y ser
Tipo formal
Todo
Totalidad respeccional
Transcendencia
Tristeza
Tropezarse
Unidad, concordia
Uno
Usos
Utopía
utopismo
Valor
Vehículo
Veneración
Ver
Verdad
Víctima
Vida
Vida universal
Vivacidad
Vivificación
Vivir

Vocación
Voluntad
Voluntad básica
Voluntad general
Yo
Yo auténtico
Yo total
Yo, ampliación del
Yo, constitución del
Yo, encuentro del
Yo, pérdida del
Yo, torre de
Zen

Información adicional

Heinrich Rombach

Heinrich Rombach (Friburgo de Brisgovia 1923-Wurzburgo 2004), titular entre 1964 y 1990 de la cátedra de filosofía de la universidad de Wurzburgo, fue también el primer presidente y miembro del grupo fundador de la *Sociedad alemana para la investigación fenomenológica*.

Además de *El hombre humanizado,* publicada por primera vez en alemán en 1987, entre sus obras principales se cuentan *Die Gegenwart der Philosophie,* 1962; Substanz, System, Struktur, 2 vols., 1965/66; *Strukturontologie,* 1971; *Leben des Geistes,* 1977; *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins,* 1980; *Welt und Gegenwelt,* 1983; *Der kommende Gott: Hermetik - eine neue Weltsicht,* 1991; *Phänomenologie des sozialen Lebens,* 1994; *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur,* 1994; *Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege,* 1996.

Síntesis

Aunque todavía poco conocido para el lector español, el pensador alemán Heinrich Rombach constituye una de las aportaciones más originales e interesantes a la reflexión filosófica del siglo XX. En *El hombre humanizado,* el primero de sus libros que se traduce al español, Rombach abre caminos hasta ahora inéditos no sólo a la filosofía en sentido profesional y académico, sino, de manera mucho más amplia, a cualquier forma de reflexión antropológica que otorgue la primacía a lo dialogal e intercultural.

En efecto, en esta obra, Rombach pone de manifiesto que la realidad humana es un "acontecimiento concreativo" en que participan todos los seres humanos como individuos y como comunidad. De esta manera, es posible la aparición del "hombre humanizado" que, en la variedad de situaciones en las que ince-

santemente se encuentra, procede a su indentificación como hombre o mujer.

Esta obra no sólo permite acercarse a la concepción del ser humano de Rombach sino que constituye también el mejor texto para adentrarse en su filosofía y, especialmente, en su filosofar, puesto que para el autor la filosofía es una actividad, un proceso vivo, y no una construcción teórica cerrada e inamovible. La obra es el resultado de la compilación de las lecciones que Rombach impartió durante más de veinte años en la Universidad de Wurzburgo y una muestra perfecta de su forma de entender y hacer filosofía.

Ficha del libro

Ficha del autor

CREATIVE COMMONS

ÍNDICE

Portada 1
Créditos 2
Índice 3
Introducción, de Lluís Duch 9
Nota de la traductora 25
Prólogo del autor 28
I. LA EVOLUCIÓN DE LAS IMÁGENES DEL HOMBRE EN EUROPA 32
1. Hombre e imagen del hombre 32
2. La antropología de la substancia en la concepción griega de la esencia 37
3. El concepto cristiano de persona como paso siguiente en la antropología de la substancia 45
4. Los fundamentos de la antropología del sistema y su primera expresión 55
a. El origen del pensamiento sistemático 55
b. La importancia de Descartes para la antropología del sistema 58
c. La Ilustración y el sistema de la sociedad 60
5. La antropología del sistema como teoría dialéctica de la historia 64
6. La teoría del sistema como paso posterior de la antropología del sistema 72
II. LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL 89
1. La situación histórica al final del pensamiento sistemático 89
2. La contradicción elemental de los sistemas sociales 94

a. El sistema sanitario 94
b. El sistema social 96
c. El sistema educativo 96
d. El sistema económico 97
e. El sistema viario 97
f. Las mejoras del sistema 98
3. La «noche» 98
4. El cambio radical 101
5. Un modelo para la antropología estructural 112
6. La justificación histórica de la antropología estructural 114
7. El paso más allá del hombre 124
8. El «nuevo hombre» 136
9. La hermética. La concreatividad 145
III. EL FENÓMENO BÁSICO DE LA SITUACIÓN 152
A. Fuera y dentro 152
1. La estructura de los fenómenos básicos 152
2. La inevitabilidad de la situación 156
3. La predisposición por la situación 157
a. La afectación por la situación 157
b. El carácter anticipador de la situación 158
c. Sentir 159
d. Estar dentro 161
4. Permanencia y continuidad 164
5. Orientación y anticipación de posibilidades 165
B. El acercamiento 168
6. La estructura radial de la situación 168
7. La escarapela situacional 170

a. Implicación situacional 170
b. Dentro y fuera, cerca y lejos 171
8. La dinámica de la situación 173
a. El acercamiento 173
b. El tiempo 174
c. Tiempo y eternidad 180
d. Los estados de ánimo básicos 181
C. El sentido 184
9. Interioridad. La constitución de la subjetividad 184
10. La apertura de las estructuras vitales 189
a. Personalidad abierta 189
b. Permeabilidad y mediatización 192
c. Humor e ironía en un sentido profundo 194
11. Ver y entender 196
a. Ser visto 196
b. Prestigio 199
c. Parecer y ver 204
d. Inversión del principio transcendental 206
12. Sentido e interpretación 208
a. Situación como coordinación 208
b. Sentido 211
c. Interpretación y sobreformación 212
d. Sobreformación y personalidad 217
e. Explicación 218
f. Mediatización e idemidad 220
13. Lograr y fracasar 222
a. El devenir puro 222
b. Libertad 232

c. Estrechez de miras 237
d. Resentimiento 241
e. La escala de sentido 242
f. Nivel y rango 245
D. La identificación 250
14. Salto situacional e identificación 250
a. Errores sobre la identidad 250
b. La libertad de la identificación 255
c. El salto situacional 256
d. La pluralidad de las constituciones del yo 258
e. El yo grande y el yo pequeño 260
f. Análisis y terapia estructurales 262
g. Crítica a la teoría de la identidad 266
15. La estructura social de la situación 270
a. Auxilio y solidaridad 270
b. La constitución yo–nosotros 273
c. La interpretación elevada 276
16. El tiempo 279
a. La temporalidad de la situación 279
b. Distintas dimensiones temporales 282
c. Donación y tiempo 284
d. Tiempo y ser 288
e. ¿Panteísmo? 296
17. La situación más interna 298
a. El abismo interno 298
b. Ninguna identidad 303
c. La nada y la razón 305
18. La situación corporal 306

a. El cuerpo como situación 306
b. La situación como cuerpo 309
c. El cuerpo como interpretación 312
d. Cuerpo y alma 313
e. Encarnación 314
E. Las estructuras profundas y lo más externo 316
19. Las estructuras profundas 316
a. La persona corporal 316
b. Cuerpo terrenal 318
c. El animal en el hombre 321
d. Lo que en el fondo queremos 323
e. Lo inconsciente 325
20. La situación más externa 326
a. La vida universal 327
b. El diálogo entre mundos 329
IV. LA FENOMENOLOGÍA DE LA SITUACIÓN EN JASPERS, SARTRE Y HEIDEGGER 341
1. La filosofía de la situación límite en Karl Jaspers 341
a. Rasgos fundamentales del fenómeno de la situación 341
b. La situación límite 343
c. La situación límite del sufrimiento 344
d. La situación límite de la lucha 346
e. Crítica a Jaspers 348
2. El análisis situacional en Jean-Paul Sartre 354
a. Situación y existencia 354
b. Ejemplo de un análisis situacional 357
c. Crítica a Sartre 358

3. Principios para una fenomenología de la situación en Martin Heidegger 362
a. Resolución, aperturidad, situación 362
b. Crítica a Heidegger 367
V. EL FENÓMENO BÁSICO DEL ACTUAR 370
1. Actuar y situación 370
2. Actuar en cuanto existencial 371
3. Actuar y actuar básico 372
4. Actuar básico y actuar originario 377
5. Actuar básico y situación 380
6. La estructura simple del actuar 382
7. No actuar y «devenir puro» 385
8. Principio para una ética estructural 389
VI. EL HOMBRE HUMANIZADO 400
1. Las etapas de la egoidad 400
a. Identidad 400
b. Autenticidad 401
c. Idemidad 402
d. El «por-sí-mismo» y el «devenir puro» 404
e. La proximidad entre «acaecimiento» y «devenir puro» 408
f. Sobre la historia de la egoidad 411
2. El hombre más grande y la historia 413
a. Génesis sociales 413
b. El modelo de la lengua 420
c. El modelo del Estado nacional 421
d. Los «movimientos» 424
e. Culturas y épocas 427

f. El concepto auténtico de la situación, el mundo, el ser-en-los-mundos 430
3. El hombre social 433
a. Hegel 433
b. Feuerbach 435
c. Nietzsche 436
d. El vehículo 438
4. El hombre humanizado 442
RESUMEN 450
Registro de conceptos antropológicos básicos 457
Información adicional 475